

Philosophie

**Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und
menschlichen Freiheit bei Thomas von Aquin
und ihre zeitlogische Kritik
durch A. N. Prior und P. T. Geach**

**INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
der
philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu
Münster/Westfalen**

vorgelegt von

**Boniface Enyeribe Nwigwe
Nigeria**

1985

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und
menschlichen Freiheit bei Thomas von Aquin
und ihre zeitlogische Kritik durch A. N.
Prior und P. T. Geach

I n a u g u r a l - D i s s e r t a t i o n
zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu
Münster / Westfalen

vorgelegt von
Boniface Enyeribe Nwigwe
Nigeria
1985

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Juli 1985

Dekan: Professor Dr. G. Ressel

Referent: Professor Dr. F. Inciarte

Korreferent: Professor Dr. H. Schepers

Vorwort

Es gibt kaum eine größere Herausforderung für den menschlichen Geist und für seine sprachlichen Möglichkeiten, als die Voraussetzungen für das Vorherwissen und die Ewigkeit Gottes auf der einen Seite und für die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit auf der anderen Seite in einem ausgewogenen Verhältnis ohne Widersprüche und Kompromisse aufzuzeigen. Für den heiligen Thomas bedeutet die Ewigkeit Gottes nicht, daß sein Leben eine endlose Dauer hat, sondern vielmehr daß es außerhalb aller Zeit steht. Und so hat auch Gottes Wissen sein Maß in der Zeitlosigkeit, d. h., alles zeitlich Ablau- fende ist Gottes Wissen gegenwärtig.

Mit dem Entstehen der modernen Zeitlogik kommen neue Bedenken gegen diese Theorie der Zeitlosigkeit auf. Man sah darin nicht eine Lösung der Frage, sondern viel- mehr eine Leugnung der göttlichen Allwissenheit über- haupt: Ein zeitloser Gott kann unmöglich um zeitliche Ereignisse wissen.

Diese Fragen, die in der angelsächsischen Literatur intensiv erörtert werden, verdienen es, auch im deutschen Sprachraum mehr beachtet zu werden.

Dank schulde ich vor allem meinem Doktorvater Prof. Dr. F. Inciarte, der meine Aufmerksamkeit für diese sub- tilen Fragestellungen geweckt hat und ihre Ausarbeitung durch zahlreiche wertvolle Hinweise gefördert hat. Durch seine Vermittlung lernte ich Prof. Geach persönlich ken- nen, der mir brieflich und mündlich viele fruchtbare An- regungen gegeben hat.

Zu Dank verpflichtet bin ich weiterhin zahlreichen Pro- fessoren der Universität Münster, in deren Seminaren ich

mir das geistige Rüstzeug angeeignet habe, das mir die Behandlung eines solchen Themas ermöglicht hat; unter ihnen sei Prof. Dr. H. Schepers besonders genannt, der das Korreferat dieser Arbeit übernommen hat. Viel profitiert habe ich auch von den Diskussionen mit Dr. M.-Th. Liske über einschlägige Themen.

Nicht zu vergessen sind die Franziskaner in Dortmund und in Münster, die durch ihre Gastfreundschaft die äußeren Voraussetzungen schufen, unter denen ich in Ruhe ein so schwieriges Thema bearbeiten konnte, und das päpstliche Werk Missio, das mir durch ein Stipendium meinen Deutschlandaufenthalt ermöglichte. Noch vielen anderen, besonders aber dem jetzigen Bischof und damaligen Prof. Kamphaus bin ich in Dankbarkeit verbunden für einen unermüdlichen persönlichen Einsatz. Unersetzlichen menschlichen Beistand leisteten mir meine beiden Landsleute DDr. J. O. Egbulefu und Dr. L. I. Ugorji und noch viele andere Freunde, die ich nicht alle namentlich nennen kann. Frau Agnes Meyer hat durch ihre großzügige Spende die Vervielfältigung dieser Arbeit ermöglicht.

INHALTSVERZEICHNIS

	Vorwort	1
0.	Einleitung	9
0.1	Einführende Darstellung des Problems	9
0.2	Abriß des Problems in Geschichte und Gegenwart	13
0.21	Geschichte des Problems bis zu Thomas	13
0.22	Die analytische Wende	16
0221	Die drei Hauptströmungen der analytischen Philosophie	18
0.222	Die Zeitlogik	22
0.223	Methodologische Unterschiede zwischen Thomas und den analytischen Richtungen	23
0.3	Vorstellung der drei Autoren	26
0.31	Arthur Norman Prior	26
0.32	Peter Thomas Geach	27
0.33	Thomas von Aquin	29
0.4	Ziel und Methode dieser Untersuchung	30

ERSTER TEIL A

1.	Die göttliche Vorsehung bei Thomas von Aquin und die historischen Hintergründe seiner Theorie	33
1.1	Das Wort $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\lambda\alpha$ (Vorsehung) und sein Ursprung in der Antike	33
1.11	Anaxagoras	34
1.12	Platon	34
1.13	Aristoteles	35
1.14	Die Stoiker	38

ERSTER TEIL B

1.2	Neuplatonismus	41
1.21	Plotin	42
1.210	Vorbemerkung über die neuplatonischen Schulen	42

1.211	Plotin und der römische Neuplatonismus	43
1.2111	Hauptgedanken Plotins	43
1.22	Proklos	46
1.221	Die Hauptgedanken Proklos zu unserem Thema	47
1.222	Das Neuplatonische Erkenntnisprinzip	47
1.223	Realitäten in dem göttlichen Wissen nach Proklos	48
1.223	Ammonios	49
1.24	Boethius	51
1.241	Die Hauptgedanken Boethius' zu unserer Thematik	51
1.242	Kommentar	52
1.243	Vorsehung und menschliche Freiheit bei Boethius	54
1.244	Zusammenfassung	55

ERSTER TEIL C

1.3	Die thomistische Vorsehungslehre	56
1.30	Vorbemerkung	56
1.31	Gott und die Futura Contingentia	56
1.311	Detaillierte Darstellung der Antwort des Aquinaten	60
1.312	Parallelen zwischen Thomas und den Neuplatonikern	63
1.313	Analyse der thomistischen Argumente	
1.314	Analyse des Wortes "Ewigkeit"	70
1.32	Inwiefern sind Realitäten nach Thomas bereits in Gott als in Causa enthalten?	71
1.320	Vorbemerkung	71
1.321	Realitäten in Gott: Realistische Auffassung	73

1.322	Schöpfung nach dem Aquinaten	75
1.323	Seinstheorie des Aquinaten	76
1.324	Schöpfung und Determinismus	77
1.33	Ursprung und Weiterentwicklung der Theorie von den Ideen	78
1.331	Platons Lehre der Methexis und seine Theorie vom Demiurgen in Timaios (74a-75a)	78
1.332	Aristoteles Gegenposition	79
1.34	Streit um die realistischen Ansichten des Th. v. Aquin	81
1.341	Gegenposition, die antirealistische Auffassung W. v. Ockhams	81
1.342	Die futura contingentia nach Ockham	81
1.343	Gemeinsame und strittige Punkte zwi- schen Ockham und Thomas in der Lehre von der futura contingentia.	83
1.35	Ideenlehre nach Ockham	84
1.36	Kritische Bemerkungen	86
1.361	Aristoteles	89
1.37	Zusammenfassung der vorangegangenen Diskussion	90

ZWEITER TEIL

2.	Die Kritik der Vorsehungslehre vom Standpunkt der priorschen Zeitlogik	92
----	---	----

ZWEITER TEIL A

2.1	Entstehung und Anliegen der Zeitlogik	92
2.10	Vorbemerkung	92
2.11	Frühe Grundprinzipien der Zeitlogik in der Antike und im Mittelalter	92
2.111	Aristoteles	92
2.112	Die stoische Zeitlogik	93
2.1121	Die stoische Prädikationstheorie	94

2.113	Zeitlogik bei den Scholastikern	95
2.12	Zeitlogik in der neueren Zeit	98
2.121	Die Geschichte fing an	99
2.122	McTaggart und die Irrealität der Zeit	100
2.1221	Verdienst von Mc Taggart's These über die Irrealität der Zeit	103
2.1222	Linguistische Analyse des Wortes "ist"	105
2.123	Merkmale der priorschen Zeitlogik	107
2.1231	Kontingenz der Zeit nach Prior	108
2.1232	Der Begriff "offene Zukunft"	108
2.1233	Prior's Bedeutungstheorie	110
2.1234	Prior und die neopositivistische Erkenntnistheorie	112
2.124	Metaphysische Überlegungen Priors	113
2.125	Prior und seine Theorie von der Indetermination	116
2.126	Prior und Aristoteles' De Interpretatione Kap. 9	119
	<u>ZWEITER TEIL B</u>	
2.2	Prior's Anwendung der Zeitlogik zur Kritik der thomistischen Vorsehungslehre	129
2.20	Vorbemerkung	121
2.21	Darstellung und kritische Betrachtung des Aufsatzes: "The formalities of Omniscience"	122
2.211	Zeitloses Wissen und das Wort "nun" (jetzt, "now")	122
2.212	Der semantische Wert des Wortes "jetzt" ("now")	123
2.123	Kommentar	126

2.214	Ein problematischer Punkt	128
2.215	Die Unmöglichkeit einer zukünftigen Wahrheit	133
2.216	Die Unmöglichkeit eines Voraussehens- "offene Zukunft"	136
2.22	A. N. Prior und die neopositivistische Philosophie	143
2.221	Das "Ding-an sich"	144
2.23	Zwischenbilanz unserer Überlegungen	145
2.24	Unvereinbarkeit des Voraussehens mit der menschlichen Freiheit	145
2.241	Argument der Vergangenheit	146
2.242	Kommentar	147
2.243	Kritische Bemerkungen	153

DRITTER TEIL

3.	Göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit bei P. T. Geach	156
3.0	Vorbemerkung	156
3.1	Die Frage eines zeitlosen Wissens	157
3.11	Konsequenzen eines zeitlosen Wissens	158
3.12	Geach's Vorschläge dazu wie das Pro- blem eines zeitlosen Wissens zu lösen ist	160
3.121	Die doppelte Bedeutung von Veränderung (change)	161
3.122	Das Voraussehen und die Natur des Zukünftigen	162
3.123	Kommentar	165
3.124	Die Analogie	167
3.3	Vorherwissen und menschliche Freiheit	172
3.31	Natur und Wille	182
3.32	Kritische Bemerkungen	184
3.33	Zusammenfassung	186

VIERTER TEIL

4.	Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Thomas, Geach und Prior	188
4.1	Zeitlogische Gesichtspunkte	188
4.2	Von der Natur der Zukunft	190
4.3	Freiheit und Gottes Wissen	191
4.4	Methodologischer Unterschied	193
4.5	Unterschiede aufgrund des Gottesbildes	195

FÜNFTER TEIL

5.	Kritische Bemerkungen zu einigen wich- tigen einschlägigen Arbeiten seit Prior	198
5.1	A. J. Kenny	199
5.2	Paul Helm	205
5.3	R. Robinson	208
5.4	Norman Kretzmann	209
5.5	H. N. Castañeda	211
5.6	Richard Swinburne	212
5.7	Nelson Pike	213
5.8	J. T. Saunders	214
5.9	Marilyn Adams	216
5.10	G. Isenminger	219
5.11	R. Sorabji	220

SECHSTER TEIL

6.	Kritische Schlußbemerkungen	222
	Abkürzungen	234
	Bibliographie	237

0. Einleitung

0.1 Einführende Darstellung des Problems

Folgendes Problem steht zur Debatte: Falls es ein Wesen gibt (beispielsweise Gott), das alles weiß, auch das, was noch nicht geschehen ist, bestimmt dann sein Wissen das, was es weiß, mit Notwendigkeit, so daß das, von dem es weiß, daß es geschieht, auch notwendigerweise so geschieht? Wenn sich dieses Wissen auf eine spezifisch menschliche Handlung bezieht, bestimmt es dann den Handelnden mit einer derartigen Notwendigkeit, daß dieser nur das tun kann, was über ihn vorhergewußt ist, oder kann der Handelnde wählen zu tun, was dem über ihn Vorhergewußten entgegengesetzt ist?

Wir wollen uns dieses Problem - anhand eines Beispiels - veranschaulichen: Gestern erzählte ein Mann eine Lüge, um sich aus einer besonderen Situation zu retten. Daß er gestern gelogen hat, ist heute eine Tatsache. Er selbst ist sich dieser Tatsache bewußt, daß er gestern gelogen hat. Heute kann er die Tatsache von gestern nicht ungeschehen machen, da niemand in der Lage ist, das, was geschehen ist, ungeschehen zu machen (*facta infecta fieri non possunt*).

Falls ein allwissendes Wesen existiert, das alles weiß, einschließlich des noch nicht Geschehenen, dann bedeutet dies, daß ein derartiges Wesen bereits im voraus weiß, daß der Mann in unserem Beispiel lügen werde, noch bevor er tatsächlich gelogen hat. Es war, mit anderen Worten, bereits vor dem gestrigen Tag und sogar vor seiner Geburt und in aller Zeit wahr, daß er lügen werde. Wenn dies so ist, dann bedeutet das, daß sein Lügen nicht davon abhängt, daß er gestern gelogen hat; denn

es war ja bereits vor dem gestrigen Tage wahr, daß er lügen werde. Wenn es vor dem gestrigen Tage wahr gewesen ist, daß er lügen werde, dann war es für ihn unmöglich, nicht gelogen zu haben. Anders ausgedrückt, sein Lügen war notwendig. Wenn sein Lügen notwendig war, dann besaß er nicht die Freiheit, nicht zu lügen. Denn das Wissen des allwissenden Wesens von diesem Fall ist wie das Wissen der Vergangenheit, und Vergangenheitswissen impliziert, daß das Geschehen unfehlbar festgelegt ist, da der Handelnde keine Macht über die Vergangenheit hat.

Thomas von Aquin vertritt in dieser Frage die Auffassung, daß Gott um die möglichen Ereignisse der Zukunft weiß, daß aber dieses göttliche Wissen die Freiheit nicht zerstört. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, daß Gott nicht mittels des Begriffs der Dauer erfaßt werden kann, da Gott außerhalb der Zeit steht. Göttliche Ewigkeit ist nach Thomas unendlich, ohne Anfang und ohne Ende. Gott fehlt die Eigenschaft der Sukzessivität, d. h., bei ihm gibt es keine Aufeinanderfolge, kein Nacheinander, er existiert in jedem Augenblick als ein Ganzes. Gott vernimmt jedes innerhalb der Zeit liegende Geschehen so, als geschehe es in der Gegenwart, genau wie wir das in der Gegenwart sehen, was um uns her geschieht.¹

Aus alledem ist zu folgern, daß göttliches Wissen um zukünftige mögliche Geschehnisse nicht vorhersehen ist, sondern vielmehr Vorsehung.² Da göttliches Wissen Gegenwartswissen ist und da das Wissen

1 S. Theol. I. q. 14 a. 13 in c; vgl. De Veritate q. 2. a. 12 in c.

2 Thomas v. Aquin op. cit. (ibid.): "magis proprie dicitur providentia quam praevidentia."

von dem was in der Gegenwart geschieht, das Gewußte nicht mit Notwendigkeit bedingt, macht das göttliche Wissen die von ihm gewußten menschlichen Handlungen nicht unfrei.

A. N. Prior³ hat gegen diese thomistische Argumentation folgendes einzuwenden:

(i) Wenn Gott zeitlos ist, kann er von gewissen Ereignissen innerhalb der Zeit nicht wissen; denn das würde die Ereignisse gleichzeitig (synchron) machen, was sie jedoch nicht sind. Seine Beweisführung gründet darauf, daß Behauptungen nur insofern möglich sind, als sie ihren Wahrheitswert mit der Zeit ändern können. Also werden Aussagen von Prior als Objekte verstanden, die ihren Wahrheitswert mit der Zeit ändern können⁴. Gott als ein Wesen zu betrachten, das um die Ereignisse in ihrer Gesamtheit auf eine zeitlose Art weiß, würde heißen, daß alle Ereignisse gleichzeitig stattfinden; aber innerhalb der Zeit finden die Geschehnisse so nicht statt. Zu sagen, sie finden gleichzeitig statt, wäre logisch falsch.

(ii) Ereignisse in der Zukunft zu sehen ist unmöglich, da "nothing can be truly 'going to happen' (futurum) until it is so 'present in its causes' as to be beyond stopping; until that happens, neither 'it will be the case that p' nor 'it will be the case that not p' is strictly speaking true"⁵.

(iii) Wenn Gott Allwissenheit besitzt, kennt er alle menschlichen Handlungen. Deshalb kann die Meinung nicht aufrechterhalten werden, daß Gott allwissend ist und, daß es irgendwelche kontingente Handlungen der Menschen

3 A.N. Prior: "The Formalities of Omniscience", in: Philosophy - The Journal of the Royal Institute of Philosophy, Vol. XXXVII (1962), 115-129

4 A.N. Prior: Time and Modality, (Oxf.) Oxf. Uni Press (1957) S. 8f.

5 A.N. Prior: "The Formalities of Omniscience", S. 124.

gibt. Wie er sagt: "It is the foreknowledge as such that is incompatible with contingency by this argument, that it is God's foreknowledge is immaterial"⁶. A. N. Prior sagt, das Wissen Gottes sei als die Ursache dessen aufzufassen, daß das, was geschieht, geschieht; denn die Wahrheit des Geschehnisses wird einfach auf die Wahrheit des göttlichen Wissens zurückgeführt.

P. T. Geach fügt diesen Ausführungen hinzu, daß, wenn wie Thomas argumentiert, Gott die Zukunft zeitunabhängig kennt, Gott einer falschen Auffassung verhaftet ist. Er schreibt: "Misperception is involved, if God is supposed to perceive what really is future not as future but as present; flat self contradiction, if what God sees is both future and simultaneously (since in itself it is just as God sees it) also present"⁷.

Im Wesentlichen stimmen P. T. Geach und A. N. Prior miteinander überein. Im Gegensatz zu A. N. Prior glaubt Geach jedoch nicht, daß göttliches Vorherwissen die menschliche Freiheit zerstören würde. Er sagt: "(...) the future occurrence of such and such, when God has promised that such and such shall be, is of course not logically necessary; but it may be necessary in the sense of being (...) now unpreventable"⁸.

Hier kommt es auf folgende Probleme an:

- (i) Kann Gott als zeitloses Wesen wissen, was in der Zeit vorgeht?
 - (ii) Zerstört göttliches Wissen die menschliche Freiheit?
- Unsere Arbeit besteht darin festzustellen, was die drei Denker zu dem Problem ausführen.

Wir wollen die Arbeit damit beginnen, daß wir nach einem kurzen historischen Überblick das Sachproblem in seinen Grundzügen skizzieren.

6 A.N. Prior, Past Present and Future, (Oxf.) Oxf. Uni. Press (1967), S. 116

7 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge University Press (Cambridge) London. New York. Melbourne (1957), S. 57

8 P. T. Geach, op. cit. S. 21

0.2 Abriß des Problems in Geschichte und Gegenwart

0.21 Geschichte des Problems bis zu Thomas

Das eben angeführte Problem ist schon sehr alt. Im theologischen Kontext wurde es zuerst von Augustinus behandelt:

"(...) so besteht durchaus keine Nötigung, entweder unter Aufrechterhaltung des Vorherwissens Gottes die Willensfreiheit aufzugeben, oder unter Aufrechterhaltung der Willensfreiheit zu bestreiten, was frevelhaft wäre, daß Gott das Künftige vorherwisse, (...)"⁹.

Daß beides miteinander vereinbar ist, beweist Augustinus wie folgt: "Es ist (...) unserm Willen nichts dadurch entzogen, daß Gott vorherwußte, was wir wollen würden. Denn sonst hätte er, der dies vorauswußte, ein Nichts vorausgewußt. Vielmehr hat er, der vorauswußte, was wir künftig wollen würden, nicht etwa nichts, sondern etwas vorausgewußt. Also ist auch unter seinem Vorherwissen etwas unserm Willen anheimgestellt"¹⁰.

Gemäß Augustinus beging Cicero den Fehler, daß er, um die Freiheit des Willens aufrechtzuerhalten glaubte, das Vorherwissen zukünftiger Dinge verneinen zu müssen: "(...) und machte so die Menschen, die er frei machen wollte, zu Gotteslästerern"¹¹.

Wie Augustinus sagt, zog Cicero die folgenden falschen Schlüsse: "Wenn alles Zukünftige vorausgewußt wird, so kommt es in der Ordnung, in welcher es als künftig ein-

9 Augustinus, Vom Gottesstaat, hrsg. v. C. Andresen / O. Gigon/E. Hornung/W. Ruegg., übers. v. W. Thimme, Zürich u. München 1978², I. Bd. Buch V Kap. 10 S. 242

10 Augustinus, op. cit. (ibid).

11 Augustinus, op. cit., Buch V Kap. 9 S. 236

tretend vorausgewußt ist. Wenn es in dieser Ordnung kommt, gibt es für Gottes Vorherwissen eine feste Ordnung der Dinge. Wo aber eine feste Ordnung der Dinge ist, da ist auch eine feste Ordnung der Ursachen, denn nichts kann geschehen, wenn nicht eine bewirkende Ursache vorausgeht. Gibt es jedoch eine feste Ordnung der Ursachen, wodurch alles und jedes bewirkt wird, dann geschieht auch alles und jedes schicksalhaft. Ist das aber der Fall, so ist nichts in unserer Macht und gibt es keine Willensfreiheit, und geben wir das zu, dann, so sagt er, wird das ganze menschliche Leben umgestürzt (...)¹².

Wie Augustinus schon nachweist, liegt der Irrtum von Ciceros Argumentation darin, daß er die wahre Behauptung, daß alles Geschehende seine bewirkende Ursache habe, mit der falschen verwechselt: alles Geschehende sei vom Schicksal und der Notwendigkeit bestimmt. Dies, so sagt Augustinus, wäre nur dann wahr, wenn es nur eine Art der bewirkenden Ursache gäbe. Tatsächlich aber gibt es neben den natürlichen Ursachen, die ihre Wirkungen notwendig hervorbringen, auch freiwillige, welche ihre Wirkungen nicht notwendig nach sich ziehen. Daß es eine Ursachenfolge gibt, die dem Vorherwissen Gottes gewiß ist, schließt nicht aus, daß es etwas gibt, was von unserem Willen abhängt. Vielmehr nehmen unsere Willensäußerungen gerade einen wichtigen Stellenwert in der Ursachenfolge ein¹³.

Auch Boethius glaubt, daß Gott über ein Vorherwissen der zukünftigen Ereignisse verfügt und daß sein Vorherwissen den freien menschlichen Willen nicht zerstört¹⁴. Er führt einen anderen Beweisgrund an als Augustinus. Er ver-

12 Augustinus, op. cit. Buch V Kap. 9 S. 236. Cicero lehnte eher das Vorherwissen zukünftiger Dinge ab als die Freiheit des menschlichen Willens.

13 Augustinus, op. cit. Buch V Kap. 10 S. 242

14 Boethius, Trost der Philosophie, übers. v. E. Gotheim, Berlin 1932, Buch V Kap. IV S. 171

sucht, das Vorherwissen Gottes in seiner Bedeutung zu erhellen, indem er es dem menschlichen Vorherwissen gegenüberstellt. Das menschliche Vorausschauen betrachtet das Zukünftige als etwas, was noch nicht gegenwärtig ist, sondern sich erst später ereignen soll. Die göttliche Allwissenheit dagegen sieht das Zukünftige als sich in der ewigen Gegenwart abspielende Ereignisse vor sich. In der göttlichen Vision aller Dinge als gemeinsam gegenwärtig wird jedes Ding betrachtet, als trete es im Einklang mit seiner eigenen Natur oder seinem Charakter auf, sei es als Ursache oder als Wirkung¹⁵.

Thomas argumentiert wie Boethius. Zunächst unterscheidet er zwischen zwei Arten, auf die zukünftige Dinge gewußt werden können: entweder als Zukunft durch ihre Ursachen, oder als Gegenwart in ihren tatsächlichen Wesenszügen¹⁶. Während der Mensch um zukünftige Dinge nur auf die erste Art wissen kann, weiß Gott um sie auf beide Arten. Hinsichtlich zukünftiger kontingenter Ereignisse ist es selbst für Gott unmöglich, sie auf die erste Art bestimmt vorauszuwissen. Ein mögliches Geschehen, betrachtet als Zukunft und gewußt durch seine Ursache, kann niemals einem sicheren Wissen unterliegen¹⁷.

Aber, Gott hat von allen möglicherweise auftretenden Dingen Kenntnis, nicht nur wie sie in ihren Ursachen sind, sondern auch wie jedes einzelne tatsächlich in sich selbst ist: "(...) Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae (...) "¹⁸. Sich möglicherweise in der Zukunft ereignende Dinge werden so

15 Boethius, op. cit., S. 185

16 De Veritate q. 2 a. 12. in c. vgl. S. Theol. I. q. 14. a. 13 in c.

17 Hier weicht Thomas von Augustinus ab, der meint: "(...) Gott bekennen und zugleich leugnen, daß er das Künftige vorherwisse, ist offenkundiger Wahnsinn". Augustinus, op. cit., Buch V Kap. 9 S. 234

18 S. Theol. Iq. 14. a. 13. in c.

von Gott auf die zweite Art unfehlbar gewußt, da sie in ihrer Gegenwärtigkeit der göttlichen Sichtweise unterliegen. Nur bezüglich ihrer eigenen Ursachen sind dies mögliche Dinge¹⁹. Thomas versteht unter dem kontingent Zukünftigen die freien Handlungen der Menschen ebenso wie die Geschehnisse der Natur, die stattfinden können oder auch nicht²⁰.

Der Grund dafür, daß Thomas Gott diese zweite Art der Kenntnis zuschreibt, besteht in folgendem: Göttliche Kenntnis ist gegenwärtiges Wissen. Göttliches Wissen steht außerhalb der Zeit²¹. Gott ist die Ewigkeit selbst und göttliche Ewigkeit ist unendlich: Gott existiert jeden Augenblick als Ganzes. Er unterliegt nicht der Bedingung der Sukzessivität: "(...) Cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod a Deus visum est futurum est rei alteri, cui succedit in tempore, sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed praesens (...)"²². Gott sieht alles Geschehende auf zeitlose Weise, als geschähe es in der Gegenwart.

0.22 Die analytische Wende

Thomas' logische Folgerungen blieben nicht unangefochten, angefangen bei seinen scholastischen Nachfolgern bis zum heutigen Tage. Zu diesem Problem schrieb beispielsweise Ockham: "Zweifelsohne muß man davon ausgehen, daß Gott alle

19 De Veritate, q. 2. a. 12. in c

20 S. Theol. I q.14 a. 13. in c

21 De Veritate, q. 2. a. 12. in c

22 De Veritate, q. 2. a. 12. in c

sich in der Zukunft ereignenden Dinge mit Gewißheit und Klarheit kennt, aber wie weiß ich nicht. Dies klar zu machen und Art und Weise auszudrücken, wie Gott alle zukünftig möglichen Dinge kennt, ist jedem Intellekt im gegenwärtigen Zustand unmöglich"²³. Hierin ist eine Kritik der thomistischen Lösung impliziert, die Gottes Zukunftswissen glaubt, spezifizieren zu können. Bereits bei Ockham kann der Beginn der analytischen Wende in dieser Problematik angesetzt werden.

In neuerer Zeit drückten einige Theologen und auch Philosophen, die sich mit theologischen Problemen auseinandersetzen, ihr Unbehagen über gewisse Theoreme der traditionellen Theologie aus, besonders über deren Lehre von der göttlichen Transzendenz.

Im herkömmlichen Verständnis ist Gott von allen irdischen Bereichen und der Zeit überhaupt gänzlich distanziert. Die klassische Doktrin von der göttlichen Transzendenz beruht vor allem auf der Annahme, daß Gott vollständig der Zeitlichkeit enthoben ist. In den Schriften Whiteheads²⁴ wurde diese Vorstellung eines transzendenten Gottes zum ersten Mal in Zweifel gezogen.

Whiteheads Überlegungen inspirierten die Bewegung, die sich "Process Theology" nennt und glaubt, eine exakte wissenschaftliche Methode in der Theologie gefunden zu haben. Sie tritt auch als "neoklassischer Theismus" mit Charles Hartshorne²⁵ als ihrem Hauptvertreter auf.

23 "(...) Sed hoc evidenter declarare et modum quo scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile intellectui pro statu isto". - Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus v. Wilhelm von Ockham, Ph. Boehner, O.F.M. (Hrsg.) St. Bonaventure, New York 1945 S. 440, Fußnote 41

24 Hier besonders seine Bücher: Process and Reality, New York 1929; Religion in the Making, New York 1926; Adventures of Ideas, New York 1933; Modes of Thought, New York 1938

25 C. Hartshorne, "The Dipolar Conception of Deity", in: Review of Metaphysics 21, 1967, S. 273-289; vgl. id. Divine Relativity, New Haven 1948

Charles Hartshorne, wie auch andere Vertreter dieser Richtung, sehen in Thomas von Aquin das Beispiel (par excellence) einer Gottesdoktrin, die seit Philo ihren verderblichen Einfluß ausübt. Er nennt sie die "monopole" Auffassung. Darunter versteht er das klassische Gottesbild. Monopole Gottesauffassung bedeutet, "daß Gott gänzlich infinit, in keinem Sinne finit, gänzlich absolut, in keinem Sinne relativ, gänzlich aktiv, aktuell seiend und einfach ist und in keiner Hinsicht passiv, potentiell oder komplex"²⁶.

Als Alternative schlagen sie vor, daß, wenn von Gott die Rede ist, die den wissenschaftlichen Methoden inhärente Revolution in ein ontologisches Schema aufgenommen werden sollte. Neben dieser Revolution innerhalb der theologischen Methodologie findet eine Revolution auf dem Gebiet der philosophischen Methodologie statt. Diese "Revolution" in der Philosophie wird im weitesten Sinne als "analytische Philosophie" bezeichnet. Einige Philosophen verstehen darunter oft die "linguistische Wende"²⁷.

0.221 Die drei Hauptströmungen der analytischen Philosophie

Der Oberbegriff "Analytische Philosophie" ist durchaus irreführend, weil darunter sehr heterogene Richtungen subsumiert werden. Wir haben drei Hauptströmungen sehr sorgfältig zu unterscheiden, die aber von einem mit der Materie weniger Vertrauten häufig durcheinander gebracht werden.

26 C. Hartshorne/ W. Reese, Philosophers speak of God, Chicago 1953, S. 282

27 Die Wendung "Linguistic turn" wird von G. Bergmann auf die moderne analytische Philosophie bezogen. Wie Rorty sagt, ist die Wendung Bergmanns eigene Prägung. Vgl. The Linguistic turn, recent Essays in philosophical Method, ed. Richard Rorty. The University of Chicago Press, Chicago & London 1975, S. 9 Anm. 10.

Vertreter der ersten Richtung übernehmen die moderne Logik von Frege und Russell - Whitehead - besonders wie sie in den "Principia Mathematica"²⁸ niedergelegt ist. Hierfür sind Ludwig Wittgenstein (im Tractatus logico - philosophicus), Lukasiewicz und Quine klassische Beispiele. Diese Strömung analytischer Philosophie hat folgendes allgemeines Merkmal: Sie berücksichtigt die schwer zugängliche und komplizierte Form des Auftretens logischer Strukturen innerhalb der Sprache.

Die zweite Strömung wird repräsentiert durch die "Oxford School", die von Oxford ausging und dort lange Zeit maßgeblich gewesen ist. Sie beschäftigt sich nicht so sehr mit der Logik als mit der Umgangssprache (d. h. dem Umgangssprachenglisch). Diese Schule verwirft die Annäherung der modernen Logik an die Philosophie. Diese beiden Schulen verfolgen im wesentlichen dieselben Ziele, jedoch mit unterschiedlichen Methoden. P. T. Geach veranschaulicht dies mit einem Bild folgendermaßen:

- (i) "7 x 8 = 56 "
- (ii) "sieben Achter sind sechsundfünfzig"
- (iii) "sieben mal acht ist sechsundfünfzig"²⁹.

Für einen Philosophen der ersten Schule besagen (i), (ii) und (iii) ein und dasselbe; (i) tut dies durchschaubarer als (ii) und (iii), und der Unterschied zwischen (ii) und (iii) ist ein triviales idiomatisches Problem einer von Tausenden von Menschen verstandenen Sprache. Einem Philosophen der zweiten Strömung erscheint der Unterschied zwischen (ii) und (iii) bedeutsam und sorgfältiger Untersuchung bedürftig. Er würde lediglich die mathematische Kurzschrift (i) als geeignet akzeptieren. Diese aber ist ebenso mehr-

28 Die philosophische Methodologie der Principia Mathematica und des Tractatus wird bezeichnet als logischer Atomismus oder Positivismus.

29 Das Beispiel ist entnommen aus einem privaten Brief von P. T. Geach an mich vom 24. 12. 1980

deutig wie die beiden umgangssprachlichen Fassungen und deshalb potentiell irreführend.

Der dritten Strömung dient Wittgensteins Spätwerk als Ausgangspunkt. Hierin werden die unterschiedlichen Rollen der Sprache, im Zusammenhang mit anderen für den Menschen charakteristischen Betätigungen, hervorgehoben. Das Problem, was es heißt, einer Vorschrift nachzukommen, und die damit zu etablierende Relation der Vorschrift zu ihrer verbalen Fassung beispielsweise, nimmt im wittgensteinschen Denken eine konkrete und zentrale Stellung ein. Diese Untersuchung an der Sprache ist nicht auf die Idiome einer natürlichen Sprache wie die des Englischen begrenzt.

Der einzige Unterschied zwischen den genannten Denkrichtungen liegt in den unterschiedlichen Auffassungen über die Frage, welche Sprache letztendlich ideal sei.

Einvernehmen herrscht über den Zweck ihrer Untersuchungen, und dies wird sehr deutlich in den von ihnen vertretenen Ansichten über traditionelle Weisen des Philosophierens. Ihnen zufolge waren sich herkömmliche Philosophen über die logische Syntax der Sprache nicht im Klaren. Einer dieser herkömmlichen Philosophen, der gewöhnlich in diesem Kontext gemeint wird, ist Thomas von Aquin. Bertrand Russellsagte einmal: "In Thomas von Aquin finden wir wenig an wahren philosophischen Geist. Er folgt nicht wie Sokrates bei Platon der Beweisführung, ganz gleich wohin auch die logische Folgerung führen mag. Auf eine Untersuchung läßt er sich nicht ein solange es unmöglich ist, deren Ergebnis im Voraus zu wissen. Er kennt die Wahrheit bereits, ehe er noch mit dem Philosophieren beginnt: er verkündet sie gemäß dem katholi-

schen Glauben. Das Auffinden von Beweisgründen für Schlußfolgerungen, welche vorgegeben sind, ist keine Philosophie"³⁰.

Ziel und Methodologie der Philosophie sollten vielmehr an folgenden Punkten ausgerichtet sein:

(i) Die Philosophie sollte für einige ihrer Probleme Anregungen aus physikalischen und mathematischen Quellen aufgreifen.

(ii) Sie sollte im Umgang mit philosophischen Problemen in hohem Grade Strenge und Genauigkeit walten lassen.

(iii) Sie sollte es für erstrebenswert erachten, philosophische Untersuchungen als kooperative Unternehmungen anzusetzen, die mit präzisen Mitteln ausgeführt werden, zu dem Zwecke, unseren Kenntnisstand über menschliches Wissen auszudehnen, zu vertiefen und zu systematisieren.

(iv) Sie sollte ergänzende Disziplinen wie Logik, Semantik, Epistemologie, aber auch die Metaphysik in sich aufnehmen, solange sichergestellt ist, daß diese klar und zwingend und überzeugend im Einklang mit der zeitgenössischen Wissenschaft stehen³¹.

30 "There is little of the true philosophic spirit in Aquinas. He does not, like the platonic Socrates, set out to follow wherever the argument may lead. He is not engaged in an enquiry, the result of which it is impossible to know in advance. Before he begins to philosophize, he already knows the truth; it is declared in the Catholic faith (...). The finding of arguments for a conclusion given in advance is not philosophy"
Aquinas, A collection of Critical Essays, ed. by A. Kenny, London. Melbourne 1970, Introd. S. 2

31 Die von mir zusammengefaßten Punkte erscheinen als Grundgedanken in Texten wie: M. Schlick., Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1918; L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, London 1922; R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928; H. Reichenbach, Experience and Prediction, Univ. o Chicago Press 1947

0.222 Die Zeitlogik

Innerhalb dieser philosophischen Tradition entstand die "exakte Logik der Zeit" (bzw. Tense - logic oder Change - logic). Wie wir noch sehen werden, ist dieser Begriff "tense - logic" nicht sehr genau bestimmt, da es "tense - logic" seit antiker Philosophie immer gegeben hat. Mit dem Begriff "exakte Logik der Zeit" ist hier die Art von Zeitlogik gemeint, wie sie von A. N. Prior systematisiert wurde. In dem Geiste moderner analytischer Philosophie, die ihr als Grundstufe dient, versucht die "tense - logic" zu erkennen, ob die durch eine Behauptung konstatierte Wahrheit empirisch verifizierbar ist oder nicht. Dieses Interesse an der empirischen Verifizierbarkeit einer behaupteten Wahrheit ist im folgenden Beispielsatz der exakten Logik der Zeit (Tense - logic) Priors zu erkennen: "Wenn es der Fall war, ist oder sein wird, daß jemand zum Mars fliegt, so gibt es zu der entsprechenden Zeit jemanden, der zum Mars flog, fliegt oder fliegen wird"³². Prior kennt also nicht bloß das zeitlose "es gibt", das durch den Existenzquantor ($\exists x$) ausgedrückt wird. In seinem Sinne muß man ein spezielles Existenzprädikat E für das Existieren zu einem bestimmten Zeitpunkt annehmen, um so der Temporalität des "es gibt" gerecht zu werden. In seiner Zeitlogik gilt der Grundsatz:

$$(x) (t) (E_t(x) \rightarrow \text{Nec } E_t(x)).$$

Für jedes Individuum x und für jeden Zeitpunkt t gilt: Wenn x in t existiert, dann existiert x in t notwendig³³. Diese Formel entspricht in ihrer Struktur der Definition einer Wesenseigenschaft, bei der aus dem Zukommen eo ipso das notwendige Zukommen folgt. Das impliziert: Die Zeitlichkeit eines Ereignisses kann für Prior niemals etwas bloß Akzidentelles sein. Damit ist es a limine ausgeschlossen, daß ein Ereignis nur in Bezug auf eine bestimmte Erkenntnisart wie die menschliche zeitlich ist, während eine andere Erkenntnisart,

32 A. N. Prior; "Time, Existence and Identity", in: Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 66 (1965/66), S. 184

33 Die obengenannte Formel stellt den Versuch dar, das von Prior an der soeben zitierten Stelle Gemeinte zu formalisieren.

wie die göttliche, dasselbe Ereignis auf unzeitliche Weise auffassen kann. Diese thomistische Auffassung muß Prior von seiner Voraussetzung aus ablehnen. Wenn ein Ereignis zeitlich ist, ist ihm diese Zeitlichkeit wesentlich, d. h., es muß unter allen nur denkbaren Voraussetzungen zeitlich sein. Der Existenzoperator für die Zeit kann also niemals leer sein.

Um den Schwierigkeiten der Umgangssprache zu ent-
rinnen, ist in der Philosophie ein durchschaubarer Sym-
bolismus notwendig. Zumindest aber sind Bedingungen
unerläßlich, die Mehrdeutigkeit aus dem Wege zu räumen.
Zu diesem Zwecke entwickelte Prior eine Quantifikationsthe-
orie, die die Unterscheidungsmerkmale grammatischer Kate-
gorien und insbesondere den pronominalen Gebrauch klärt.
Er nahm an, daß sprachliche Phänomene, wie z. B. die
Hilfsverben und die Konstruktion der indirekten Rede,
reichhaltiges Material für logische Nachforschungen lie-
fern könnten. Der unmittelbare Nutzen dieser Quantifi-
kationstheorie sei, daß sie es ermöglicht, die Ontolo-
gie zu entmythologisieren.

Ein Zeitlogiker, der sich daran macht, ein Problem,
wie das göttliche Vorherwissen, zu lösen, müßte so, seiner
Überzeugung entsprechend, die klassische Zeitlosigkeits-
doktrin entmythologisieren können.

0.223 Methodologische Unterschiede zwischen Thomas und den analytischen Richtungen

Wir wollen aufzeigen, wo methodologische Unterschiede
zwischen den analytischen Strömungen und Thomas auftreten.
Wie noch zu sehen sein wird, herrscht aber gerade auf den-
jenigen Gebieten eine bemerkenswerte Ähnlichkeit, wo sie
sich am deutlichsten zu unterscheiden scheinen. Wenn man

exakt überprüft, wie Thomas die philosophische Grammatik im Diskurs über Gott benutzt, wird sich herausstellen, daß Thomas es verdient, in eine Reihe mit A. N. Prior oder P. T. Geach et al., zu den exakten Logikern, gestellt zu werden. Diese These glaube ich aus folgenden Gründen vertreten zu können:

Während die empirische Wissenschaft und analytische Philosophie die Methode der induktiven Verifikation benutzt, Thomas nennt das ("per viam motus"), geht die Theologie von Behauptungen aus ("via praedicationis").

Gerade diese scheinbare Verschiedenheit verweist jedoch auf eine große Gemeinsamkeit der beiden Methoden, denn beide Richtungen benutzen die Methode des Analogieschlusses. Die moderne analytische Philosophie vollzieht die Wende zum Subjekt als Wende zur sinnlichen Erfahrung. Bei Thomas gelangt man zur Erkenntnis Gottes durch analoges Schließen. Die thomistische "via praedicationis", oder analoge Methode, ist dabei beiden Richtungen gemeinsam. Denn die grundlegende Annahme der analytischen Theorie ist, daß unsere herkömmliche Sprache, wie wir sie ständig gebrauchen und auch für die Erkenntnisgewinnung nutzen, im Sinne der Erkenntnisbereicherung informativ ist und daß man mit den Regeln dieser Sprache parallele, d. h. aber analoge, Sprachsysteme aufbauen kann, die ebenso funktionsfähig sind. Es ist bekannt, daß sich unsere Alltagssprache kontextbezogen verändert. Dieser analoge Charakter in verschiedenen Kontexten wird ihr auch von der analytischen Philosophie zuerkannt.

In diesem Zusammenhang schreibt Gilbert Ryle: "Wenn für die zeitgenössische Philosophie etwas charakteristisch ist, dann ist es genau die Einsicht in die Vielfalt sprachlicher Verwendungsmöglichkeiten, beispielsweise ihr ethischer, ästhetischer, literarischer, und sogar metaphysischer

Nutzen"³⁴.

In der Tat scheint Ryle hier mit Wittgenstein zu sprechen, der früher bereits gesagt hatte: Die Sprache ist immer Teil einer Lebensform, und da sie Teil verschiedener Lebensformen sein kann, ist ihre Funktion für jede Lebensform neu zu bestimmen.³⁵

Die Kontextbezogenheit der Sprache rechtfertigt den Gebrauch einer metaphysischen Sprache; denn eine solche ist in diesem Sinne analog. Als analoges Sprachsystem basiert sie auf der Struktur der Sprache selbst: Wenn man einem Ding ein Prädikat oder ein Attribut zuschreibt (Modus significandi), so paßt man dieses Attribut für ein Ding eben diesem Ding an, das näher beschrieben werden soll (Res significata).

Hierzu meint Thomas, es sei unmöglich, Gott Eigenschaften zuzuschreiben, so als ob diese an den geschöpflichen Merkmalen zu messen wären³⁶. Wenn es deswegen wirklich einen grundlegenden Unterschied zwischen Thomas von Aquin und A. N. Prior gibt, so den, der in ihren epistemologischen Lehren gründet-speziell in Bezug auf Gott. Ein weiterer damit zusammenhängender Unterschied bezieht sich auf den Stellenwert, den sie der Logik im Rahmen der Epistemologie beimessen. Für die Philosophen des Mittelalters und für Thomas waren die Paradigmen formaler Logik in der Tat nichts Unbekanntes. Sie stimmen überein, daß keine vorge-tragene Behauptung diesen Paradigmen widersprechen könne. Für das Mittelalter war jedoch die Logik allein kein philosophisches Instrument, mit dem man der Gesamtheit aller

34 A. J. Ayer/W. C. Kneale/G. A. Paul/D. F. Pears/
D. F. Strawson/G. T. Warnock, The Revolution in Philo-
sophy, Einführung G. Ryle, New York 1956, S. 125

35 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frank-
furt am Main Suhrkamp 1977, S. 28f, n. 23

36 In Sent. I. d. 19, g. 5 a. 2 ad 1.

philosophischen Probleme ausreichend begegnen könne. Denn neben die universellen Prinzipien der Logik treten die speziellen Prinzipien des Gebietes, das hier zur Untersuchung ansteht. Wer versucht, seine Nachforschungen von den Paradigmen der Logik allein leiten zu lassen, erschiene aufgrund seiner dialektischen Fähigkeiten vielleicht bewundernswert. Man würde ihn jedoch wegen seines begrenzten Blickwinkels hinsichtlich der Implikationen jeglicher philosophischer Forschung verspotten. Für mittelalterliche Philosophen käme der eine Universalkennntnis vorgebende Logiker einer bloßen Karikatur philosophischen Geistes gleich. Zu den allen Nachforschungen gemeinsamen Überlegungen kommen die für das eigentliche Thema spezifischen und wesentlichen Erwägungen hinzu. Ein großes Register logischer Berechnungen berechtigt noch nicht dazu, als Philosoph zu gelten. Wie wir sehen werden, liegt hier ein wichtiger Unterschied zwischen Thomas und A. N. Prior. Im Unterschied zu A. N. Prior orientiert sich Thomas, wenn es gilt die Funktionen der Philosophie und Logik in der Frage des Vorherwissens und der göttlichen Zeitlosigkeit zu bestimmen, weniger am Modell einer wissenschaftlichen Demonstration.

Als letzten Teil dieser einführenden Überlegungen möchte ich die drei Philosophen vorstellen, die in den vorliegenden Erörterungen eine Rolle spielen. An den Anfang stelle ich A. N. Prior.

0.3 Vorstellung der drei Autoren

031 Arthur Norman Prior³⁷

Arthur Norman Prior wurde am 4. 12. 1914 in Masterton/Neuseeland geboren. Er starb am 6. 10. 1969 in Trondheim/Norwegen. Er war Anhänger und geistlicher Würdenträger einer

³⁷ Siehe was P. T. Geach im Theoria, vol. 3 (1979) S. 186f über Prior schreibt.

sehr strengen und unbarmherzigen Ausprägung des Calvinismus³⁸. Hier wurde die Relevanz eines unveränderlichen Ratschlusses sehr hervorgehoben, durch den Gott festlegt, wer im Jüngsten Gericht verdammt werden wird, und durch den das Leben des Menschen, der endgültigen Bestimmung gemäß, geformt wird. Zur Verteidigung dieser strenggläubigen Theologie benutzten die schottischen Calvinisten, die Prior studiert hat, eine genaue und subtile Logik³⁹. Diese Theologen, insbesondere Adam Gib (über den ich keinerlei Hinweise finden konnte), prägten Priors Ansichten. Sie bildeten also die Grundlagen seines logischen Denkens und veranlaßten seine lebenslange Beschäftigung mit dem Problem des freien Willens und der göttlichen Vorsehung. Im Laufe seines Lebens legte Prior seinen calvinistischen Glauben ab und wurde ein Anhänger der Theologie Karl Barths und lehnte schließlich für sich jede Form von Christentum ab⁴⁰. Aber sein Interesse für das Problem des freien Willens und der Vorsehung blieb bestehen. Wir werden noch sehen, daß göttliches Vorherwissen für ihn als Calvinisten nicht mehr als Vorsehung sondern vielmehr als Prädestination zu interpretieren war.

0.32 P. T. Geach (Peter Thomas Geach)

Innerhalb der vorliegenden Diskussion spielt P. T. Geach m. E. eine wichtige Rolle aus folgenden Gründen:

³⁸ Diese Angaben sind entnommen aus einem privaten Brief von P. T. Geach an mich vom 24.7.1981

³⁹ Brief von P. T. Geach an mich vom 24. 7. 1981

⁴⁰ Der einzige Text unter den Schriften Priors der dafür eine Art Nachweis liefert, ist sein Artikel: "Can God's existence be disproved", in: Essays in Philosophical Theology, ed. by A. Flew/I. MacIntyre London 1969, S. 1ff.

(i) Geach ist zugleich thomistischer Philosoph und Logiker⁴¹. Von ihm ging einer der Hauptanstöße zur Gründung neuzeitlicher exakter Logik der Zeit (Tense - logic) aus. Wir werden auf diesen Sachverhalt noch zu sprechen kommen in dem Kapitel, das sich mit der Geschichte der Zeitlogik befaßt.

Aufgrund seiner Position als moderner Logiker und auch als Thomist kann man P. T. Geach im Hinblick auf unser Thema als eine seltene und geeignete Verbindung bezeichnen.

(ii) Geach war ein Schüler von Mc Taggart, dessen Philosophie von der Natur der Zeit Reaktionen auslöste, die letztendlich zur Begründung exakter Logik der Zeit führten. Dieser Punkt wird in dem Teil der Arbeit behandelt, der die Geschichte der "Tense - logic" enthält.

P. T. Geach wurde durch seinen Vater schon frühzeitig mit der Philosophie Mc Taggarts bekannt. Zwei elementare Punkte dieser Philosophie sind von entscheidender Bedeutung:

(a) Das Hauptaugenmerk liegt auf Personen. Anders ausgedrückt: das Zentrum des Universums ist die wechselseitige Liebe zwischen Personen.

(b) Zeit und Wandel sind Widersprüche in sich selbst und irreführende Begriffe.

Geach übernimmt den ersten Punkt, lehnt den zweiten jedoch ab, und darin vollzieht sich seine Trennung von Mc Taggarts Philosophie und der Entschluß, sich dem Studium Thomas von Aquins zuzuwenden.

Geachs Beharren auf der Realität der Zeit, im Gegensatz zu Mc Taggarts These, beruht auf den folgenden Gründen:

41 siehe P. T. Geach, Logic Matters, Oxford 1972

Für ihn als Christ ist die Leugnung von Zeit und Wandel eine Leugnung des christlichen Theismus selbst, der doch auf der Unterscheidung zwischen dem ewig unwandelbaren Gott und den nach Gottes Willen existierenden, veränderlichen Geschöpfen fußt.

Geach insistiert hierauf gegen die thomistische Doktrin der Zeitlosigkeit, in der er dieselbe Gefahr für den christlichen Theismus verkörpert sieht wie in Mc Taggart's These.

Geachs Position, sowohl im vorliegenden, wie auch in vielen anderen von ihm behandelten Problemen, zeigt, wie die moderne Logik sogar in den Dienst des Glaubens gestellt werden kann. Geachs christlicher Beitrag zu unserem Gegenstand ist analog zur Rolle eines Wächters, der ein Haus bewacht, in welches Eindringlinge einbrechen und Schaden anrichten könnten. Diese Arbeit will aufzeigen, inwieweit er bei diesem Bemühen Erfolg hat.

0.33 Thomas von Aquin

Thomas von Aquin lernt man am besten aus seinen Werken selbst kennen. Trotzdem erscheinen die folgenden Anmerkungen angebracht:

Er wurde Ende 1224 oder Anfang 1225 auf dem Schloß Roccasecca bei Aquino, etwa auf halbem Weg zwischen Rom und Neapel, als Sohn eines Grafen geboren. Von 1245 bis 1248 studierte er in Paris an der damals bedeutendsten europäischen Hochschule, wo er später als Professor der Theologie wirkt. Seine Hauptaufgabe war es, in die heftigen Auseinandersetzungen an der theologischen und philosophischen Fakultät einzugreifen und durch seine wissenschaftliche Arbeit den Streit der Meinungen, der zu einer schweren Gefährdung der angesehenen Universität geworden

war, beizulegen. Gerade zu dieser Zeit wurde das uns hier beschäftigende Thema, die göttliche Vorsehung, heftigst diskutiert. Drei Gründe erschweren es, Thomas von Aquin als Philosophen vorzustellen:

- (i) Er ist ein Theologe, der sein Schreiben und Denken bewußt in den Dienst der heiligen Wissenschaft stellt.
- (ii) Seine Schriften sind außerordentlich umfangreich.
- (iii) Er lebte in einer Zeit und Umwelt, die uns in mancherlei Hinsicht fremd ist.

Aber wie wir noch sehen werden, machen diese Schwierigkeiten es nicht unmöglich, den Grundgedanken seiner Philosophie nachzugehen. Die grundlegenden Übereinstimmungen dieser drei Philosophen können uns dazu anregen, bei allen Unterschieden doch einen Ausgleich zu suchen.

0.4 Ziel und Methode dieser Untersuchung

Man hört oft Leute sagen: "Es wird kommen, wie es kommen wird!" Dabei sind sich diese Leute wohl schwerlich der Implikationen einer solchen Äußerung bewußt. Glauben sie, wenn sie das äußern, daß sie einen Einfluß auf die Geschehnisse ihres Lebens haben und dabei sogar mitbestimmen können, oder glauben sie es nicht? Abgesehen davon geht man in bestimmten Religionen von der Vorstellung aus, alles sei von Gott determiniert, so daß das menschliche Wesen gar keine andere Wahl hat, als so zu handeln, wie es Gott verfügt hat. Moslemische Philosophen und Theologen zeigen besonders deutlich, wie sehr man sich mit der religiösen Hypothek dieses Problems abzumühen hat. Das Wort "Islam" selbst bedeutet Zustimmung oder sogar notwendige Unterwerfung unter den Willen Gottes. Diese fatalistische Denkart, nach der der Mensch zum bloßen Instrument des einzigen kosmischen Agenten, d. h. Gottes wird, ist mitunter sogar bei Christen anzutreffen, die

durch ihre Handlungen bewußt oder unbewußt derartige Glaubensansätze zum Ausdruck bringen. In einer solchen Situation muß man anhand einzelner Fälle abzugrenzen suchen, inwieweit derartige Glaubensrichtungen, daß alles von Gott vorherbestimmt wurde, haltbar sind. Dabei möchte ich an den drei vorgestellten Denkern drei repräsentative Positionen prüfen.

Die von diesen drei Philosophen vorgebrachten Stellungnahmen sollen in Hinblick auf folgende Fragen verglichen werden:

- (i) Hat Gott eine von der Zeit unabhängige Kenntnis?
- (ii) Falls er sie besitzt, zerstört diese Kenntnis dann die freie Willensentscheidung des Menschen?

Methode

Um ein gegebenes Problem lösen zu können, muß man die geschichtlichen Bedingungen, die dazu geführt haben, in den Griff bekommen. Diese Art, ein Problem von seiner Wurzel her zu betrachten, wird in steigendem Maße und mit Erfolg in anderen wissenschaftlichen Disziplinen angewandt, beispielsweise in der Medizin und den Wirtschaftswissenschaften. Denn man kann keine angemessene Antwort auf ein Problem finden, ohne daß man sich des Hintergrunds bewußt wird, auf dem diese Frage entstehen konnte.

Da es somit unsere Aufgabe ist zu verfolgen, wie ein Gedanke in verschiedenen historischen Kontexten immer wieder auftritt, kommen wir nicht umhin, denselben Gedanken in verschiedenen Zusammenhängen jeweils zu wiederholen. Dabei sind wir bisweilen sogar vor einer wortwörtlichen Wiederholung nicht zurückgeschreckt. Auch wenn man dies von einem stilistischen Standpunkt aus verurteilen mag, glauben wir, daß von einem sachlichen Standpunkt aus die

Vorteile überwiegen. Wir wollen den Leser auf die Art auf die Kerngedanken hinweisen und es ihm durch Wiederholung erleichtern, sich diese zentralen Gedanken einzuprägen, um so von ihnen aus den gesamten Gang der Überlegungen beurteilen zu können. Denn nach Art musikalischer Leitmotive treten auch in philosophischen Zusammenhängen (sowohl auf der historischen wie auf der systematischen Ebene) bestimmte Kerngedanken an immer neuen Stellen auf und zeigen an, wie eng das Geflecht der Gedanken verknüpft ist. Dieser sachlichen Notwendigkeit glauben wir sprachlich am ehesten durch wortwörtliche Wiederholung gerecht werden zu können.

Zuerst sollen die Gedanken der drei Philosophen Thomas von Aquin (1), Prior (2) und Geach (3) samt ihrer historischen Voraussetzungen dargestellt und auf ihre Bedeutung hin geprüft werden. Danach sollen die drei Autoren verglichen werden (4). Nach einem Forschungsbericht, der die Diskussion seit Prior weiterverfolgt (5), wollen wir die Untersuchung mit einigen kritischen Betrachtungen abschließen (6).

1. Die göttliche Vorsehung bei Thomas von Aquin und die historischen Hintergründe seiner Theorie

1.0 Vorbemerkungen zu diesem Abschnitt

Erstens ist dieser Abschnitt nicht sehr wesentlich zum Verstehen unserer Thematik. Folglich kann unmittelbar mit dem Abschnitt über den Aquinaten begonnen werden. Dies hätte jedoch einen Nachteil; denn aus ihrem historischen Zusammenhang gerissen, kann die Lösung des Aquinaten zu unserem Problem schwerlich begriffen werden.

Zweitens ist dieser Abschnitt wichtig, um den historischen Zusammenhang zwischen Thomas, Platon, Aristoteles und dem Neuplatonismus in den Griff zu bekommen. Bestimmte Begriffe, philosophische Gedanken und Argumentationsweisen, die in diesem Abschnitt vorkommen, werden bei Thomas wieder auftauchen.

Im folgenden wird nur auf Wesentliches eingegangen. Daher beansprucht dieser Abschnitt nicht, eine umfassende Darstellung der Geschichte der Lehre von der göttlichen Vorsehung vor dem Aquinaten zu geben.

Der erste Abschnitt hat zwei Teile:

Der erste Teil zeigt das Aufkommen dieses Problems in der Antike, angefangen mit Herodot. Im zweiten Teil wird das abgehandelt, was unmittelbaren Einfluß auf den Aquinaten ausübte, nämlich - der Neuplatonismus.

1.1 Das Wort πρόνοια (Vorsehung) und sein Ursprung in der Antike

Das Wort πρόνοια ist ein Compositum aus προ und νοῦς und heißt in wörtlicher Übersetzung soviel wie Voraussicht. Es wurde schon im frühen fünften Jahrhundert v. Chr. geprägt,

und ist zuerst bei Herodot zu finden¹.

1.11 Anaxagoras

Bei Anaxagoras wird dieses Wort zum ersten Mal im philosophischen Sinn gebraucht. Er machte die Beobachtung, daß in der Natur eine gewisse Ordnung herrsche. Diese Ordnung zeige sich am augenfälligsten im menschlichen Organismus (im Mikrokosmos). Diese Ordnung in der Natur schrieb er einer Wirklichkeit zu, die er Nous (νοῦς) nannte². Dieser Gedanke wurde von Platon übernommen und weiterentwickelt.

1.12 Platon

Für Platon ist die Natur nicht von sich aus geordnet, sondern sie ist gut, insoweit sie von der göttlichen Gutheit ausgeht, und diese göttliche Gutheit ist die einzige Quelle dieser Gutheit (ἀγαθότης). Platon setzt dann diese göttliche Gutheit mit der πρόνοια gleich³.

Nachdem er in dieser Weise argumentiert hat, widerspricht sich Platon, indem er wiederum alles, was im Bereich der Körperwelt abläuft, dem Gesetz der Notwendigkeit ἀνάγκη unterwirft⁴.

Wenn nun aber jedes Ereignis in der materiellen Welt notwendig ist - nach Platon -, dann ist klar, daß "προνοεῖν"

1 Vgl. Art. "Vorsehung" bei K. Rahner., in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsgg. v. J. Hoefler/K. Rahner, Freiburg 1965, Bd 10, S. 885

2 Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Heimsoeth, Tübingen 1980¹⁷, S. 37

3 Platon gibt keine Definition (besser: Umschreibung) für dieses Wort (das Gute), sondern will durch die Darstellung "eines" Sprößlings des Guten, der Sonne (Helios), die Idee des Guten darstellen - vgl. Platon, Politeia, 6. Buch Kap. 18; vgl. Platon, Die Gesetze, 10, 899E - 900D.

4 Platon, Politeia, 10, 617e

- im Voraus-Denken - nicht fürsorgliches Lenken einzelner Abläufe bedeutet, sondern eine allgemeine Fürsorge meint. Das Allgemeine hat in der platonischen Philosophie überhaupt mehr Wert als das Einzelne, wie wir noch sehen werden.

Platon vertritt hier das mechanistische antike Weltbild, nachdem das Universum nach allgemeinen Regeln abläuft. So läßt sich verstehen, daß diese Gutheit sich nicht auf einzelne Individuen richtet.

Man erhält den richtigen Zugang zu der Sicht, daß die Götter zwar Gutheit hervorbringen, diese aber nicht auf Einzeldinge gerichtet ist, wenn man sich klar macht, daß bei Platon das Höchste Wesen nicht als lebendiger und persönlich wirkender Gott zu denken ist⁵.

Aber auch wenn Platon sich nicht unmittelbar mit unserem Problem auseinandergesetzt hat, haben doch viele Autoren nach ihm aus seinen Werken geschöpft. Dazu werden wir noch kommen.

1.13 Aristoteles

Für Aristoteles besaß der Begriff πρόνοια wenig philosophische Bedeutung. Das Problem der Providentia Dei spielt für ihn gar keine Rolle. Nach ihm ist Gott betrachtendes Denken θεωρεῖν⁶ und so kann er keinen providentiellen Einfluß auf Einzelereignisse ausüben. Gottes Fürsorge erstreckt sich im aristotelischen System nur auf die Arten, an den Individuen als solchen ist Gott nicht interessiert.

5 Vgl. Platon, Die Gesetze, 10, 899B - 905D.

6 Aristoteles, N. E., 10, 1177a - 1179a.

Obwohl Aristoteles sich nicht mit dieser Thematik der göttlichen Vorsehung beschäftigt hat, wurde seine Abhandlung über zukünftig zufällige Ereignisse (De Interpr. Kap. 9) Ausgangspunkt für alle diesbezüglichen Diskussionen, die unter theologischem Gesichtspunkt geführt wurden: Weiß Gott die Futura Contingentia voraus?

In seinem Werk - "De Interpretatione" (bes. Kap. 9) wirft Aristoteles die Frage auf: "Wenn es unerschütterliches Gesetz ist, daß bei jedem Paar kontradiktorischer Aussagen eine wahr und die andere falsch sein muß, dann ist alles, was ist oder sein wird, notwendigerweise so"⁷. Er gibt ein Beispiel:

Wird eine Seeschlacht morgen stattfinden oder morgen nicht stattfinden? Es ist aber weder notwendig, daß sie morgen stattfindet, noch, daß sie morgen nicht stattfindet, sondern notwendig ist nur die Disjunktion, daß sie entweder morgen stattfindet oder nicht stattfindet⁸.

Aristoteles will darin ermitteln, ob etwas, was für Aussagen über Vergangenes und Gegenwärtiges gilt, nämlich, daß sie wahr oder falsch sein müssen (De Interpr. 9 in principio) auch für Aussagen über Künftiges gilt. Im Zusammenhang damit stellt Aristoteles die Frage, ob schon vor dem Eintritt des Ereignisses die Notwendigkeit besteht, daß es eintritt, d. h., ob etwas Zukünftiges schon jetzt dazu bestimmt ist, zu sein, oder aber, ob diese Notwendigkeit nur dann besteht, wenn das Ereignis tatsächlich eingetreten ist.

Offenbar läßt Aristoteles die erste Möglichkeit nicht zu, da es wirkliche Alternativen hinsichtlich zukünftiger Ereignisse gibt, die also eine Potentialität in beiden

7 Aristoteles, De Interpr., Kap. 9, 18a 28.

8 Aristoteles, op.cit., Kap. 9, 19a 23.

Richtungen besitzen⁹. Wenn dies nicht so wäre, so Aristoteles, bestünde keine Notwendigkeit Entscheidungen zu treffen oder sich große Sorgen zu machen, in der Annahme, daß je nachdem, ob wir einem bestimmten Handlungsablauf folgen oder nicht, ein bestimmtes Ereignis folgen werde oder nicht¹⁰. Ein Urteil ist wahr, wenn es bejahend sagt, was ist, und wenn es verneinend sagt, was nicht ist. Wenn ein Urteil sich auf die Gegenwart oder Vergangenheit bezieht, ist es entweder wahr oder falsch, deswegen, weil es doch immer in dem, was ist oder war, eine Realität findet, mit der es übereinstimmt oder nicht. Wenn ein Urteil in der Realität nichts findet, das es bestätigt oder ihm widerspricht, ist es weder wahr noch falsch, es ist unbestimmt. So ist es im Fall des Urteils über zukünftiges Kontingentes, d. h. über Ereignisse, die ihrer Ursache nach nicht vorherbestimmt sind.

Um die menschliche Freiheit und Wahlentscheidung zu verteidigen, läßt Aristoteles offenbar zu, daß das, was in der Zukunft liegt noch nicht determiniert ist, so oder anders zu sein. Aussagen über künftige Ereignisse sind im voraus weder wahr noch falsch.

Aristoteles macht jedoch eine entscheidende Feststellung bezüglich der Vergangenheit: Während die Zukunft noch offen bleibt, ist die Vergangenheit schon festgelegt; denn das, was eben schon geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden: "In praeterito non est Potentia."¹¹

9 Aristoteles, op. cit., Kap. 9, 19a

10 Aristoteles, ibid, Kap. 9, 19a

11 Aristoteles, N. E., VI, 2, 1139^b7-9

1.14 Die Stoiker

Aus dieser These Aristoteles' wurde die stoische These abgeleitet, nämlich: "Alles Wirkliche ist notwendig"¹².

Daß die aristotelische These über die Notwendigkeit des Vergangenen Anlaß gab zu der stoischen These "alles Wirkliche ist notwendig", kann folgendermaßen erläutert werden: Für die Stoiker ist die Zukunft der Vergangenheit gleich; denn die Wahrheit und Notwendigkeit, die mit der Vergangenheit verbunden ist, trifft auch auf die Zukunft zu. Diese These wurde in der Meisterargumentation des Diodorus Kronos folgendermaßen formuliert:

- (i) "Alles Vergangene ist notwendig.
- (ii) Das Unmögliche folgt nicht aus dem Möglichen.
- (iii) Alles Mögliche ist notwendig"¹³.

Die stoische These hat dies zur Folge: Wenn das, was für die Vergangenheit gültig ist, gleichermaßen für die Zukunft gilt, dann folgen diese Konsequenzen:

- (i) Die Wahrheit der zukünftigen Ereignisse ist zeitlos - d. h. sie gilt für immer.
- (ii) Die Notwendigkeit, die mit vergangenen Ereignissen verbunden ist, gilt auch für zukünftige Ereignisse. Daraus kann man die Konsequenz ziehen:
- (iii) Es gibt keine menschliche Entscheidungsfreiheit; denn, wenn die zukünftigen Ereignisse, ebenso wie die vergangenen, determiniert sind, dann steht uns auch die Zukunft nicht offen: Wir können sie ebensowenig ändern, wie wir das Geschehene ungeschehen machen können.

Angewandt auf das obige Beispiel Aristoteles' von der

12 Vgl. Cicero, De Fato, ix, 17: "quid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse".

13 Vgl. Boethius, Commentarii in librum Aristotelis, "Peri Hermenias", secunda Editio ed. Meiser, S. 234.

Seeschlacht bedeutet es, daß von der Seeschlacht, die heute stattfindet, schon gestern wahr gewesen ist, daß sie heute stattfinden werde.

Der Hintergrund für diese stoische Auffassung ist: Die Welt ist eine Art von "Kausal-Nexus" - eine fort-dauernde, bzw. ununterbrochene, Einheit¹⁴. Wenn nun die Welt ein System von Ursache - Wirkung - Beziehungen ist, und der Mensch ein Bestandteil dieses Systems ist, wie kann es dann menschliche Freiheit geben? Denn an der Freiheit im Sinne der Freiheit des Inneren, d. h. des Vernunftmenschen, halten die Stoiker fest. Der Mensch trägt die Verantwortung ἐφ' ἑμῶν für sein Handeln und Tun; das steht in unserer Gewalt¹⁵.

Das Schicksal ist für die Stoiker das Gesetz des Kosmos, nach dem alles Geschehene geschah, alles Geschehende geschieht und alles Kommende kommen wird.

Angesichts dieser stoischen Auffassung fragt man sich, wie die menschliche Freiheit möglich sein kann; denn, wenn alles im voraus festgelegt und determiniert ist, scheint es keine andere Alternative zu geben, als das zu tun, was sein muß. Dieses Problem verschärft sich, wenn, wie bei Chrysipp, nicht nur an die individuelle Menschennatur gedacht ist, sondern an die All-Natur, die mit der Weltvernunft identisch ist.

14 In diesem Zusammenhang schreibt S. Sambursky: "es gibt keine Willkür, sondern jede Erscheinung zeugt von Notwendigkeit" S. Sambursky, Das physikalische Weltbild der Antike, hrsg. v. O. Gigon, Zürich, Stuttgart 1965, S. 227.

15 H. v. Armin, Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit, Wien 1905, 283, 27.

Wenn der individuelle Geist sich mit der Weltvernunft deckt, die ihrerseits nichts anderes ist, als das ewige, unveränderliche Weltgesetz, dann bleibt kaum Raum für die menschliche Freiheit. Wenn unser Logos mit dem ewigen, unveränderlichen All-Logos identisch ist, gibt es keine freien Entschlüsse¹⁶.

Nachdem, was bis jetzt gesagt wurde, können wir folgendes feststellen: Wenn es die Notwendigkeit ($\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ = $\epsilon\iota\sigma\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) gibt, ist jede Erkenntnis über zukünftige oder nicht zukünftige Dinge überflüssig; denn in beiden Fällen sind sie notwendig. Ein notwendiges Ereignis aber kann unmöglich verhindert werden, auch wenn man noch so genaue Kenntnisse von der künftigen Situation hat.

Anhand dieses historischen Überblicks können wir sehen, wie wenig erfolgreich die Versuche der Stoiker waren, Kausalität und menschliche Freiheit zu versöhnen. Dieser Umstand mindert jedoch nicht die Bedeutung ihrer Anstrengungen; denn ihre Gedanken wurden von späteren Autoren in modifizierter Form übernommen. Diese historische Skizze mag den Hintergrund abgeben, auf dem man eine Vorsehung im christlichen Sinne sehen muß. Eine neue Sicht konnte das Christentum nur deswegen so überzeugend zur Geltung bringen, weil es den Mechanismus der stoischen und platonischen Lehre von einer unpersönlich wirkenden ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\tau\alpha$), zu überwinden versucht¹⁷.

16 In diesem Zusammenhang schreibt Caird: "For though the Stoic draws back upon the inner life, what he finds there, (...) is a perfectly universal principle - a principle which lifts the individual above all that is limited and particular in his own being, and subjects him to the divine reason, or even, in a sense, identifies him with it." E. Caird, The Evolution of Theology in the Greek philosophers, Glasgow 1923, Vol. II, S. 51

17 Für eine weitere Lektüre der Stoiker ist die folgende Literatur nützlich: M. Wendley, Stoicism and its influences, New York 1963, bes. S. 205ff.; A. A. Lang, "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action", in: Problems in Stoicism, ed. by A. A. Lang, London 1971, S. 173-199; weiterhin das ausgezeichnete Werk von R. Sorabji, Necessity, Cause and Blame: Perspectives in Aristotle's Theory, London 1980, Kap. 4.

Die Stoiker und Cicero setzten die göttliche Vorsehung in eins mit dem Fatum (Ordo seriesque causarum).

Augustin lehnt den Begriff des Fatum ab: "Sententiam teneat, Linguam corrigat."¹⁸ Für ihn wirkt Gott providentiell auf seine Geschöpfe; an die Stelle des Fatum tritt nun Gottes Providenz.

Diese Ansicht Augustins wurde dann von späteren Autoren, wie Boethius¹⁹ und Thomas von Aquin²⁰, weiterentwickelt.

Diese Trennung von Fatum und göttlicher Vorsehung wird jedoch nicht von allen vollzogen: Einige lehren: Alles muß genau so passieren, wie Gott es vorausgesehen hat. Daher gibt es keine menschliche Freiheit. Die Wahrheit des Vorausgesehenen steht unabänderlich fest.

Bevor wir zur Antwort des Aquinaten auf diese Fragen kommen, soll der historische Überblick mit dem Neuplatonismus fortgesetzt werden.

Erster Teil B

1.2 Neuplatonismus

Diese Strömung wird als "die Renaissance Platons" bezeichnet²¹. Viele Aristoteleskommentatoren zu diesem Zeitpunkt waren Neuplatoniker. Porphyrios (233 - 305), Schüler Plotins, ist Autor der Isagoge - einer Einleitung zu den Aristoteles zugeschriebenen Kategorien. Ammonios, Schüler

18 Augustinus, De Civitate Dei, V, 1

19 Boethius, Consol. Philos., IV, 6

20 S. Theol. I q. 116. a. 4. "dicit Boethius, quod quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant".

21 Siehe Art. "Aristotelismus" von F. van Steenberghen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 1 Schwabe u. Co. Verlag Basel/Stuttgart 1972, S. 511.

des Proklos (gegen Ende des 5. Jhd.), kommentierte die Kategorien, De Interpretatione, die Ersten Analytiken und die Isagoge des Porphyrios.

Weitere Kommentatoren sind Themistios (320 - 390), Simplicius, Schüler des Ammonios in Alexandrien, Johannes Philoponos im 6. Jhd. Diese Kommentatoren vermischten Elemente der aristotelischen und platonischen Metaphysik unter dem Namen: "Theologie des Aristoteles"²². Worin diese Mischung besteht, wird uns im weiteren Verlauf des Abschnittes deutlich werden. Zunächst aber einiges Grundsätzliche über den Neuplatonismus.

1.21 Plotin

1.210 Vorbemerkung über die neuplatonischen Schulen

Der Neuplatonismus bildet mehrere Schulen in Rom, Athen und Alexandrien. Zur römischen Schule gehören Plotin, Porphyrios und Boethius. Proklos gehört zu der athenischen Schule und Ammonios zur alexandrinischen. Plotin, Boethius und Ammonios sind entscheidend zum Verständnis der Antwort, die Thomas in der Problematik der Vorsehung gibt.

Zwei wesentliche Merkmale zeigen sich bei den Neuplatonikern:

(a) Die Trennung zwischen Vorsehung und fatum wird durchweg aufrechterhalten.

(b) Das neuplatonische Erkenntnisprinzip: Wissen wird in einer Art aufsteigender Reihenfolge betrachtet, wobei die geringsten Organismen auf der niedrigsten Ebene stehen und das höchste Wesen auf der höchsten. Also hängt das Wissen nicht vom Gewußten, sondern vom Wissenden ab. Dieses Erkennt-

22 F. v. Steenberghen, op. cit., ibid.

nisprinzip hat eine Differenzierung zwischen den Erkenntnisobjekten und dem Erkenntnisvermögen zur Folge.

Nun zur römischen Schule.

1.211 Plotin und der römische Neuplatonismus

Plotin ist der wichtigste Vertreter des Neuplatonismus überhaupt. Weil seine Enneade III, 7 direkt auf unsere Thematik geht, wollen wir sie knapp in unsere Besprechung einbeziehen²³.

1.2111 Hauptgedanken Plotins

(a) Es besteht für Plotin eine dialektische Einheit zwischen Ewigkeit und Zeit. Analogisch wird dies folgendermaßen dargestellt:

Ewigkeit: Zeit =

Urbild : Abbild²⁴ (vgl. Platon, Tim., 37D)

(b) Für Plotin bedeutet der Begriff "Ewigkeit" verschiedenes: Einerseits ist Ewigkeit das Eine, andererseits ist sie die Einheit: Ewigkeit umschreibt das Wesen, aus dem alle Dinge entstehen. "Ewigkeit umfaßt alles, was aus ihr als Mögliches und Wirkliches hervorgeht, und hat in sich auch alles Noch-Nicht Seiende"²⁵.

Für den Gedanken, daß Ewigkeit Einheit ist, scheint Aristoteles Pate gestanden zu haben; denn für Aristoteles ist Ewigkeit eine Einheit: Nur das Zusammengesetzte vergeht²⁶, so daß also das Unzusammengesetzte, oder das Eine,

23 Die Daten folgen: Plotin über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7, übersetzt, eingeleitet und kommentiert v. W. Beierwaltes, , Frankfurt am Main 1967

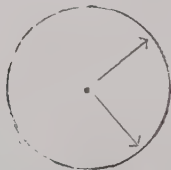
24 Plotin, Enneade III, 7, 11 - 13, bzw. S. 62

25 Plotin, op. cit., S. 35

26 Aristoteles, De Caelo, I, 9, 279a.

ewig sein muß. Als eine Einheit umgreift Ewigkeit den zeitlichen Ablauf.

Aus dieser aristotelischen Auffassung zog Plotin folgende Konsequenz: Da Ewigkeit alles in einer Einheit umfaßt, mangelt es ihr an nichts; denn alles Wirkliche und Mögliche ist schon in ihr enthalten, auf irgendeine Weise. Als weitere Folge nennt Plotin ausdrücklich: Weil Ewigkeit alles in einer Einheit umschließt, ist sie unveränderlich und zeitlos²⁷. Daher bezeichnen die Begriffe: "Ewigkeit", "Zeitlosigkeit", "Einheit", "Unveränderlichkeit" für ihn dasselbe. Plotin argumentiert - "Wer all dies sieht, sieht Ewigkeit - Leben das im Selben verharret, da es immer das Ganze gegenwärtig hat, nicht jetzt dieses, dann ein Anderes, und dann wieder Anderes, sondern teillose Vollendung gleich wie in einem Punkt"²⁸.



(Zentrum = ewiges
Jetzt = Ewigkeit)

Der Punkt in der Mitte soll die Ewigkeit repräsentieren. Denn die Ewigkeit hat für Plotin, ebenso wie ein Punkt, keine Ausdehnung. Der Kreis hingegen symbolisiert die zeitliche Entfaltung dessen, was in der Ewigkeit schon

27 Plotin, op. cit., Kap. 3, bzw. S. 41

28 Plotin, op. cit. (ibid):

in nuce konzentriert ist. Plotin schreibt: "Da Ewigkeit weder durch das 'War', noch durch das 'Wird Sein', das 'Früher' oder 'Später', das 'Zuvor' oder 'Danach' bestimmt ist, bleibt nur noch, daß sie ist in dem, was Sein ist"²⁹. Ewigkeit ist ein Jetzt³⁰. Sie ist immer Jetzt, indem sie die Fülle des Seins immer schon denkend ist. Daß Plotin Ewigkeit Fülle des Seins nennt, ist nichts Neues; denn bereits Platon hatte Ewigkeit als Seinsüberlegenheit aufgefaßt³¹, ebenso Aristoteles³².

Was bedeuten nun die Begriffe: Ewigkeit, Eines, Einheit, usw. - im plotinischen System?

K. Arnou schreibt hierzu: "Ewigkeit ist mit 'Gott' identisch in der plotinischen Philosophie"³³. Diese Meinung scheint zu stimmen; denn es entsteht der Eindruck, als ob Plotins Gott mit dem von Aristoteles identisch ist. Aristoteles aber schreibt: Gott ist sich selbst Denken des Denkens (νοήσεως νόησις)³⁴. Gott kann nach Aristoteles nichts anderes als sich selbst denken. Seiendes Denken und seiendes Gedachtes sind in ihm in einer lebendigen Identität aufgehoben. Sein Denken ist sein Leben.

Plotin gibt diesem Gedanken folgende Form. Seine Voraussetzung dabei ist: "Sein und Denken sind identisch". Daraus ergibt sich: Wenn das Denken des Geistes mit seinem Sein identisch ist, so denkt er nur sich selbst³⁵.

29 ibid. S. 42

30 ibid.

31 Platon, Timaios, 29c, 40b

32 Aristoteles, Metaphysik, Kap. XII Buch (), 1072^b 15ff.

33 R. Arnou, Le Désir de Dieu dans la Philo. d. Plotin, 1921, S. 113

34 Aristoteles, Metaphysik, XII, 9, 1074b: Der göttliche νοῦς denkt sich selbst - sein Denken ist Denken des Denkens. Der νοῦς denkt, ohne Unterlaß und Wandel. Er denkt das Beste τὸ τελειότατον καὶ τιμιώτατον nicht etwas Anderes außer sich selbst, sonst stünde dieses Andere über ihm, und er selbst wäre nur δυνάμις τοῦ νοεῖν und nicht absolut aktuelle Denktätigkeit. Folglich denkt er sich selbst und sein Denken ist Denken des Denkens

35 Plotin, op. cit., Kap. 2, bzw. S. 26.

Das Eine bei Plotin hat kein Wollen. Allgemein schreibt man Plotin eine Emanationslehre zu. Tatsächlich kommt im Plotintext der Begriff des Ausfließens (ἐξερρῶν)³⁶ vor. Das darf aber nicht im wortwörtlichen Sinne verstanden werden. Denn das Eine bleibt stets ganz in sich selbst. Das Bild, daß das Eine die Quelle ist, aus der die ganze Mannigfaltigkeit hervorströmt, besagt nur soviel, daß das Mannigfaltige nur vom Einen her im Sein erhalten bleiben kann. Auch wenn es falsch ist, daß es sich um den mechanischen Naturprozeß eines Hervorströmens handelt, kann man doch nicht umgekehrt folgern, daß das Eine die Mannigfaltigkeit willentlich hervorbringt, so daß es eine planende Vorsehung des Einen geben könnte. Wenn Plotin die menschliche Freiheit postuliert, so stellt sich ihm nicht das Problem, wie der freie Wille des Menschen zum Willen und zur Vorsehung Gottes steht.

Nun zu den anderen Neuplatonikern.

2.22 Proklos³⁷

Die Hauptquellen der neuplatonischen Lehre über die Vorsehung und die menschliche Freiheit sind die Werke Proklos' und seines Schülers Ammonios.

Proklos leitet die athenische neuplatonische Schule (410-485). Durch Ammonios und Boethius gelangte die neuplatonische Lehre ins Mittelalter.

³⁶ Plotin, op. cit., S. 18

³⁷ Folgende Werke Proklos' sind für unsere Thematik wichtig: Proklos, Elements of Theology, ed. by E. R. Dodds, Oxford 1963; id.: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodorus, den Ingenieur (Mechaniker), nach Vorarbeiten von Th. Borger übers. u. erl. v. M. Erler Meisenheim am Glan 1980. Dazu gibt es ein wichtiges Kapitel A. C. Lloyd, "The Later Neoplatonists", in: The Cambridge History of later Greek and Medieval Philosophy, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967, insbes., S. 272-325.

1.221 Die Hauptgedanken Proklos' zu unserem Thema

Proklos trennt Vorsehung und Fatum voneinander³⁸. Vorsehung bedeutet für ihn einen Grundzug jeden göttlichen Wesens: die Vorsehung ist nicht das, was vorge-sehen wird, sondern das, was vorsieht³⁹.

Die göttliche Gutheit kümmert sich um alles und ist verantwortlich dafür, daß es Ordnung in der Natur gibt⁴⁰. Hier argumentiert Proklos wie Platon. Diese göttliche Gutheit verleiht allen Realitäten eine Einheit. Alle Realitäten entspringen aus der göttlichen Gutheit und jede Realität hat Anteil an dieser Gutheit gemäß ihrer Natur und Nähe zum Ursprung des Guten. Weil nun die Vor-sehung der Ursprung aller Wirklichkeit ist und nichts zustande kommt außer dem, was sie hervorbringt, sind Be-stimmtes wie Unbestimmtes in ihr enthalten.

Proklos argumentiert wieder wie Platon: Das göttliche Wissen ist am erhabensten unter allem Wissen und verleiht allem Wissen das Eine als Abbild seines eigenen Wesens. In dieser Weise erkennt die Vorsehung alles durch das ihr eigene Eine. Hiermit sind wir bei Fragen der Erkenntnis und des neuplatonischen Erkenntnisprinzips angelangt.

1.222 Das Neuplatonische Erkenntnisprinzip

Das neuplatonische Erkenntnisprinzip besagt: Wissen hängt vom erkennenden Subjekt ab, nicht vom erkannten Ob-jekt⁴¹.

38 Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen ..., Kap. II, 3 bzw. 110. 3, 1.: III. 3. 16.

39 Proklos, op. cit. 144. 7. 17.

40 Proklos, Elements of Theology, Prop. 120.

41 Proklos, op. cit., Kap. XVI, 168, 63., 9: id. op. cit. Prop 124.

Die Konsequenzen des Erkenntnisprinzips sind folgende:

(i) Das göttliche Wissen, weil es das höchste ist, kennt alles, was ist und sein wird.

(ii) Das göttliche Wissen kennt die zukünftigen Ereignisse; denn das Eine ist Ursprung auch von den zukünftigen Ereignissen. Wenn das göttliche Wissen die zukünftigen Ereignisse nicht kennt, wäre es unmöglich zu erklären, woraus sie entstehen, wenn sie real zustande kommen. Aber wie erkennt das göttliche Wissen die zukünftigen Ereignisse?

1.223 Realitäten in dem göttlichen Wissen nach Proklos

Die Vorsehung erkennt laut Proklos das Seiende und das zukünftig werdende nicht im ontologischen Status des Erkannten selbst, sondern in dem des Erkennenden⁴². Dieser entscheidende Satz stellt auch bei Thomas ein zentrales Prinzip seiner Argumentation dar. Die Götter erkennen laut Proklos auf göttliche und zeitfreie Weise das, was in unserer Macht steht. Sie haben die bestimmten Ursachen auch der unbestimmten freien Handlungen bei sich. Darum wissen sie mit Bestimmtheit um das seiner eigenen Natur nach kontingente Freie.

Dieser Gedanke kann nur im Zusammenhang mit folgendem verstanden werden: Die Vorsehung erkennt das Seiende und das zukünftige werdende nicht im ontologischen Status des Erkannten, sondern in dem des Erkennenden. Daher ist es kein Widerspruch, daß das Vorausgesehene dem Status des erkannten Objekts nach kontingent ist, obgleich Gott aufgrund seines Status als dem Status des Erkennenden das uns noch zukünftige kennt. Proklos' Argumentationsweise und Terminologie sind hauptsächlich plotinisch. Wesensentlich ist folgender Unterschied: Während

⁴² Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen, Kap. 8, 31.

Plotin das Wort "Ewigkeit" nur als Prädikat des göttlichen Wesens behandelt, verwendet Proklos die Begriffe "Zeit" und "Ewigkeit" als substantielle Prinzipien, die individuelle Existenz haben. Hiermit trennt er sich von der scharfsinnigen Analyse Plotins, die die Ewigkeit als die Wirklichkeit bezeichnete und die Zeit als den formalen Aspekt der seelischen Tätigkeit. Ammonios hat diese Unklarheit Proklos' wieder bereinigt. Bei ihm wurde Ewigkeit wieder ein rein göttliches Prädikat.

1.23 Ammonios

Ammonios sieht, wie Plotin vor ihm, Ewigkeit nur als ein göttliches Prädikat an. Die Götter sind dafür verantwortlich, daß es Zeit gibt. Da sie der Ursprung der Zeit sind, können sie selbst nicht wiederum Zeit sein. Die Götter stehen laut Ammonios außerhalb des zeitlichen Werdens und Vergehens, und ihr Wissen ist nicht an zeitliche Kategorien gebunden⁴³.

Weiter argumentiert Ammonios: Alle Wirklichkeit, auch die zeitliche, ist bei den Göttern aufgehoben in dem wissenden, einen, ewigen Jetzt⁴⁴.

Aber wie können die Götter das, was in der Zeit abläuft, zur Kenntnis nehmen, wenn sie selbst nicht an unsere zeitlichen Kategorien gebunden sind? Ammonios war dieses Problem bewußt und er versuchte es folgendermaßen zu lösen: Bevor er seine eigene Stellungnahme vorträgt, versucht er die Auffassung von Diodorus Kronos zu widerlegen, der lehrt: Das Mögliche ist nur das, was notwendigerweise ist. Notwendigkeit wird dabei im Sinne der Notwendigkeit des Ver-

43 Ammonios, In Aristotelis Categorias Commentarius, ed. A. Busse, G. Reimer: Berolini 1895, 133, 19f.

44 Ammonios, 133, 29f.

gangenen verstanden. Bezogen auf das göttliche Wissen, ergibt sich aus der These Diodorus', daß alles, was Gott voraussieht, schon bestimmt ist, so zu sein, wie Gott es vorausgesehen hat. Denn Gottes Wissen impliziert für das Vorausgesehene eine Notwendigkeit, die mit der Notwendigkeit des Vergangenen vergleichbar ist.

Ammonios wendet ein: dieses Argument widerspräche der menschlichen Freiheit, da die Menschen dadurch einer streng logischen Notwendigkeit unterworfen würden⁴⁵.

Auch für Ammonios ist die Zukunft erkennbar; denn die Vorsehung erkennt die Zukunft mit Bestimmtheit. Obwohl Ammonios die logische Implikation im aristotelischen Text⁴⁶ sieht, kümmert er sich nicht um sie: sie gelte nicht für die göttliche Vorsehung und Willensfreiheit. Sein offenbar unzureichender Grund ist: Das Erkennen der Götter fällt nicht unter die Bedingungen der menschlichen Logik, die an das zeitliche Werden gebunden ist⁴⁷.

Diese Argumentation brachte die Diskussion dieses Problems nicht weiter. Wie können die Götter das, was in der Zeit geschieht zur Kenntnis nehmen, wenn sie außerhalb des zeitlichen Ablaufs sind?

Angenommen, daß das göttliche Wissen nicht mit dem menschlichen Wissen vergleichbar ist, so müßte Ammonios doch die Frage klären, wie ein Wissen von Zukünftigem, das in Freiheit getan wird, widerspruchsfrei gedacht werden kann. Boethius hat die von Ammonios offen gelassenen Fragen weitergeführt.

45 Ammonios, 131, 23, 132, 7.

46 Aristoteles, De Interpretatione, Kap. 9, 18a 28-19^b4; vgl. Ammonios, 130, 27-138.

47 Ammonios, 132, 22-25.

1.24 Boethius⁴⁸

Boethius argumentiert in ähnlicher Weise wie Plotin, Proklos und Ammonios: "Wie sich also der Vernunftschluß zum Intellekt, das Werdende zu Seienden, die Zeit zur Ewigkeit, der Kreis zum Mittelpunkt verhält, so auch die bewegliche Reihe des Schicksals zur beständigen Einfachheit der Vorsehung"⁴⁹. Zuerst wollen wir seine Hauptgedanken folgendermaßen zusammenfassen:

1.241 Die Hauptgedanken Boethius' zu unserer Thematik

(i) Gott ist ewig. Gott erfaßt die ganze Fülle des unbegrenzten Lebens auf einmal im Jetzt. Bei ihm steht nichts erst in der Zukunft aus, noch ist etwas bereits im Vergangenen verflossen. Dies faßt er in der berühmten Definition zusammen: "Ewigkeit (...) ist der vollständige und vollendete Besitz des unbegrenzten Lebens (...)"⁵⁰.

(ii) Gott erkennt, als ewig in seiner Einfachheit, in einem Blick das Vergangene und Zukünftige als seine Gegenwart: "(Scientia Dei) in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat"⁵¹.

(iii) Aus der Gegenwärtigkeit des göttlichen Wissens ergibt sich, daß das Wissen Gottes um die Zukunft kein Vorherwissen ist, sondern vielmehr Vorsehung⁵². Der in der Zeit

48 Die Daten über Boethius folgen: Boethius, *Trost der Philosophie*, lateinisch/deutsch, übers. E. Gotheim, Berlin 1932.

49 Boethius, op. cit., Buch IV, 6, bzw. S. 145.

50 "Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (...)" Boethius, op. cit., Buch V, 6.

51 ibid., bzw. S. 182.

52 ibid., bzw. S. 183.

Handelnde ist frei, zu tun oder zu lassen, was er will. Aber vor der göttlichen Ewigkeit ist alles notwendig, so, wie es geschieht. Gott, in seiner einfachen Gegenwart, erschaut ja nicht nur die zukünftige Tat, sondern auch die freien Willen sie zu tun.

Boethius vertritt das neuplatonische Erkenntnisprinzip, daß Erkennen nicht vom Erkannten, sondern vom Erkennenden abhängt⁵³.

1.242 Kommentar

Boethius erkannte die logischen und erkenntnismäßigen Aspekte dieses Problems, er beschränkte sich aber auf die erkenntnismäßigen. Boethius sagt:

"(...) In hac enim de providentiæ simplicitate, de fati serie, de repen- tinis casibus, de cognitio- ne ac praedestinatione divina, de arbitrii liber- tate quaeri solet (...)" ⁵⁴	"(...) über die Einfachheit der Vorsehung, über die Reihe des Schicksals, über plötz- lich eintretende Ereignisse, über die göttliche Erkenntnis und Vorbestimmung, über die Willensfreiheit pflegt man Fragen aufzuwerfen (...)"
---	--

Für Boethius existiert Gott in einem Stand ewiger Gegenwart (aeternus ac praesentarius status). In diesem Zusammenhang hebt er jedoch hervor, daß er in Analogien redet. Daß es hier um ein analogisches Verfahren geht, wird in folgenden Sätzen klar:

(i) Gott wird dargestellt als jemand, der "vom erhabenen Gipfel der Dinge aus alles vor sich sieht"⁵⁵.

53 Boethius, op. cit., Buch V, 4

54 Boethius, op. cit., Buch IV, 6

55 Boethius, op. cit., Buch V, 6

(ii) "So wie der Künstler zuerst die Form seines Werkes im Geiste erfaßt, dann das Werk wirklich ausführt, und was er einfach vor sich erblickt hat, dann in zeitlicher Ordnung durchführt, so ordnet Gott durch die Vorsehung einheitlich und fest, was geschehen soll"⁵⁶.

Die Auffassung Boethius', bezüglich der göttlichen Erkenntnisweise, scheint einige logische Schwierigkeiten zu enthalten: Wenn das göttliche Wissen sich in ewiger Gegenwart vollzieht, bedeutet das nicht, daß aller zeitliche Wandel Gott entzogen sein muß? Wenn Gott nicht in der Zeit ist, wie kann er zur Kenntnis nehmen, was in der Zeit geschieht?

Boethius vertritt die Ansicht, Gottes Wissen sei weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, es sei in einem Stand des ewigen Jetzt. Klar ist, daß Gottes Wissen weder vor, noch nach einem gegebenen Ereignis sein kann. Unklar bleibt jedoch, ob Gottes Wissen mit einem zeitlichen Ereignis zugleich sein kann. Boethius unterscheidet in seiner Definition zwar klar das ewige vom zeitlichen Jetzt. Die soeben entwickelten Schwierigkeiten, die sich aus dieser Definition ergeben, hat er jedoch nicht eigens thematisiert. Ihm kam es nur darauf an, durch die Unterscheidung des ewigen vom zeitlichen Jetzt zu zeigen, inwiefern das bestimmte göttliche Vorauswissen mit der menschlichen Freiheit vereinbar ist.

Thomas von Aquin hingegen hat das Verhältnis von Gottes ewigem Jetzt zu der zeitlichen Abfolge explizit erörtert. So schreibt er: "[...] in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus quod est successivum, et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo 'tota simul', ad removendum tempus: et 'perfecta', ad excludendum nunc temporis."⁵⁷ Aus

⁵⁶ Boethius, op. cit., Buch IV, 6.

⁵⁷ S. Theol. I q. 10.a.1 ad 5.

diesem Zitat ergibt sich nicht nur, daß Gottes ewige Gegenwart dem zeitlichen Nacheinander entzogen ist, so daß es für ihn keine Vergangenheit und Zukunft geben kann, sondern auch, daß das ewige Jetzt in keiner Beziehung zum zeitlichen Jetzt stehen kann. Dabei sah er nicht, daß diese Lösung wiederum neue Schwierigkeiten aufwarf: Wie steht das ewige Jetzt des göttlichen Wissen zu den gewußten zeitlichen Abläufen? Dazu gehören auch die Fragen:

- (i) Wie kann eine vorhergesehene Freiheit widerspruchsfrei gedacht werden?
- (ii) Steht das, was vorhergesehen ist, nicht in einem notwendigen Bezug zur Vorsehung?

1.243 Vorsehung und menschliche Freiheit bei Boethius

Vorsehung impliziert keine Notwendigkeit im Vorhergesehenen, denn es gibt zweierlei Notwendigkeit:

- (i) Im Sinne der einfachen Notwendigkeit ist es notwendig, daß alle Menschen sterblich sind.
- (ii) Im Sinne der bedingten Notwendigkeit ist das Gehen, wenn von einem gewußt wird, daß er geht, notwendig⁵⁸.

Angewandt auf Gottes Wissen meint Boethius: Gottes Wissen impliziere keine Notwendigkeit in dem, was gewußt wird; denn Gottes Wissen ist gegenwärtiges Wissen und eine Handlung in der Gegenwart impliziert keine Notwendigkeit für den Betroffenen. Gott erkennt das zukünftig Mögliche als Gegenwärtiges in bedingter Notwendigkeit.

Wie schon gesagt worden ist, interessiert sich Boethius nicht für die logischen Implikationen dieser Auffassung. Aber die eigentliche Frage bleibt ungelöst, nämlich: Wie kann Gott alles, was in der Zeit geschieht, simultan im ewigen Jetzt fassen? Denn zeitliche Geschehnisse sind nicht simultan, sondern sukzessiv. Dieses Problem hat Thomas übernommen und wei-

⁵⁸ Boethius, op. cit., Buch V, 6.

ter untersucht. Wir sind in der Lage, im Lichte der bisherigen Untersuchungen, seine Lösung zu untersuchen. Zuerst jedoch eine Zusammenfassung der vorangegangenen Diskussion.

1.244 Zusammenfassung

Das Wort Vorsehung (πρόνοια) ist griechischen Ursprungs und wurde benutzt um die Ordnung in der Welt zu beschreiben. Für Platon ist die Vorsehung Gutheit und diese Gutheit ist die Ursache des Guten in der Welt. Für Aristoteles hat der Begriff "Vorsehung" wenig philosophische Bedeutung. Aber doch hat er als erster die logische Frage aufgeworfen: ob das, was in der Zukunft liegt und zwar im Bereich des zukünftigen Zufälligen, voraussehbar ist. Im theologischen Bereich heißt das, ob auch Gott das, was in der Zukunft liegt, voraussehen kann. Für Boethius erkennt Gott alles, was in der Zeit geschieht, in einer Art ewigem Jetzt. Als gegenwärtiges Wissen hat Gottes Wissen keine Notwendigkeit, für das Erkannte zur Folge.

Dieser Argumentation kann nur im Rahmen des ganzen neuplatonischen Denkens verstanden werden: Gott ist ewig, bzw. zeitlos. Er enthält in sich alle Realitäten, auch das Mögliche. Die Begriffe: Gott, Ewigkeit, Jetzt, Zeitlosigkeit, usw. sind bei den Neuplatonikern austauschbar. Gott erkennt alles, was in der Zeit geschieht, in einer Art von ewigem Jetzt. Gott erkennt das zukünftige Mögliche als Gegenwärtiges in bedingter Notwendigkeit. Also verhindert das göttliche Wissen nicht, daß der Mensch in Freiheit handeln kann.

Erster Teil C

1.3 Die thomasische Vorsehungslehre¹

1.30 Vorbemerkung

Bei Thomas werden Elemente der platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Lehre zu einer neuen Einheit verschmolzen. Bevor wir einzelne Probleme erörtern, wollen wir seine Hauptgedanken zusammenfassen:

Der Aquinate behandelt die futura contingentia logisch gesehen wie Aristoteles. - Ein zufälliges Ereignis der Zukunft ist kein Objekt sicheren Wissens, bevor es geschehen ist, und zwar aus zwei Gründen:

- (i) Weil dieses Ereignis in der Zukunft aussteht, ist die Möglichkeit noch offen, daß es so oder anders geschieht. Welche der Alternativen eintreten wird, ist unmöglich voraussagbar.
- (ii) Zukünftig zufällige Ereignisse existieren noch nicht in ihren unmittelbaren Ursachen. Deshalb können sie auch von Gott nicht in diesen ihren Ursachen vorausgewußt werden.

Trotzdem behauptet der Aquinate Gott kenne sie. Zukünftig zufällige Ereignisse können nämlich unter zwei Aspekten betrachtet werden:

- (i) Sofern man sie als noch in der Zukunft liegend (ut futurum) auffaßt, sind sie auch für Gott unerkennbar.
- (ii) Sofern man ein solches Ereignis jedoch als gegenwärtig betrachtet, steht es nicht mehr in der Zukunft aus. Es ist vielmehr schon Wirklichkeit geworden und als Wirklichkeit auch notwendig. Dasjenige, was für uns noch zukünftig ist, ist aber laut Thomas für Gott immer schon Wirklichkeit und Gegenwart. Als der Ursprung aller Dinge kann Gott deshalb

¹ Hauptquelle: De Veritate, q. 2. a. 12; vgl. dazu S. Theol. I q. 14. a. 13; I. Sent. dist. 38. 5; S. C. G. 1. 67.

alles wissen, weil alle Dinge in ihm, als in causa, enthalten sind. D. h. die zukünftigen Möglichkeiten haben in ihm bereits Sein: Sie liegen bereits in seiner schöpferischen Macht und seinem Willen.

Daß für den Aquinaten zukünftige zufällige Ereignisse bereits in Gott existieren, hat folgende Gründe:

- (i) Die zukünftigen Möglichkeiten verdanken ihre mögliche Existenz etwas, was bereits wirklich existiert. Diese These ist entscheidend.
- (ii) Weil Gott selber ewig ist, d. h. ohne Anfang und Ende, ist auch sein Wissen ewig, d. h. es gibt in ihm keine Zukunft und keine Vergangenheit. In seinem immer gegenwärtigen Wissen sieht er alles als bereits wirklich geschehen vor sich.

1.31 Gott und die futura contingentia

Zu der Frage: ob Gott die zukünftig zufälligen Ereignisse kennt, trägt der Aquinate zwölf Einwände vor. Von diesen sind die folgenden vier für unsere Fragestellung wesentlich.

De Veritate σ . 2. a. 12. obi 4:

Alles von Gott Gewußte hat mit Notwendigkeit Sein. Denn, wenn das, was Gott weiß, kein Sein hätte, so wäre Gottes Wissen falsch. Wenn aber irgendein Sein von Gott gewußt ist, hat es notwendig Sein. Das Kontingente hat aber gerade kein notwendiges Sein, folglich wird es nicht von Gott gewußt.

Obi 6:

Je sicherer irgendein Wissen in uns ist, umso weniger kann es sich auf den Bereich des Kontingenten beziehen. Wis-

sen gibt es nur von notwendig sich so Verhaltendem (...). Das Wissen Gottes ist aber das Allergewisseste. Folglich kann es sich nur auf den Bereich des notwendig Seienden beziehen.

Obi 7:

(...) Jedes Bedingungsgefüge (Conditional), in dem die Voraussetzung (Antecedens) absolut notwendig ist, muß auch eine absolut notwendige Folge (Consequens) haben. Das gilt auch für folgenden Bedingungssatz: Wenn etwas von Gott gewußt ist, wird dies auch sein. Wenn der bedingende Satz "Dies ist von Gott gewußt" mit absoluter Notwendigkeit gelten soll, muß auch der bedingte Satz absolut notwendig sein. Daher hat alles, was von Gott gewußt ist, auf absolut notwendige Weise Sein. Daß das von Gott Gewußte notwendig ist, läßt sich folgendermaßen beweisen: es ist wie das Vergangene. Alles was über das Vergangene gesagt wird, ist notwendig, weil was gewesen ist, unmöglich zugleich nicht gewesen sein kann. Folglich ist es absolut notwendig.

Obi 10:

(...) das noch in der Zukunft liegende Kontingente, welches sich ganz beliebig verhalten kann, ist auf gar keine Weise bestimmt, weder in sich, noch in seiner Ursache. Folglich kann es davon in keiner Weise Wissen geben.

Bevor wir die Antworten auf diese Einwände detailliert besprechen, wollen wir sie in ihrer Quintessenz zusammenfassen.

Antwort auf Einwand 4:

Wenn gesagt wird, daß alles von Gott Gewußte notwendig ist, so hat dies eine doppelte Bedeutung; denn es kann entweder de dicto oder de re verstanden werden. Wenn es de dicto gilt, dann ist die Aussage wahr, sie ist zusammengesetzt zu verstehen und hat den Sinn: Alles ist, insofern es von Gott gewußt ist, notwendig, weil es unmöglich ist, daß Gott etwas als seiend weiß, was nicht ist. Wenn es aber de re gilt, so ist es getrennt und falsch, der Sinn ist: Das von Gott gewußte Ereignis hat in sich selbst notwendigerweise Sein (...).

Antwort auf Einwand 6:

Zwar ist ein Wissen um etwas, sofern es etwas Zukünftiges ist, auch für die göttliche Erkenntnis unmöglich. Gott erkennt aber die zukünftigen Ereignisse, insofern sie ihm gegenwärtig sind, für uns aber sind sie noch zukünftig.

Antwort auf Einwand 7:

Erkenntnis hängt vom Erkennenden ab, nicht vom Erkannten: In dem Bedingungssatz "Wenn Gott etwas weiß, wird es Sein" ist der Folgesatz nicht gemäß der Verfassung der Sache in sich selbst, sondern gemäß der Weise des Erkennenden aufzufassen: Obgleich die Sache in sich selbst betrachtet zukünftig ist, ist sie dennoch gemäß der Weise des Erkennenden gegenwärtig und damit notwendig.

Antwort auf Einwand 10:

Das Zukünftige ist Gott gegenwärtig und als etwas Gegenwärtiges ist es festgelegt. Aber sofern es ein Zukünftiges ist, ist es noch kontingent.

1.311 Detaillierte Darstellung der Antwort

Der Aquinate argumentiert, daß das Kontingente Ereignis in doppelter Weise betrachtet werden soll: Erstens in sich selbst (in seipso), sofern es schon eine Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist es nicht mehr etwas Zukünftiges, sondern es ist gegenwärtig und festgelegt. Für einen Intellekt wie den göttlichen, dem das Zukünftige gegenwärtig sein kann, ist es daher Objekt einer sicheren Erkenntnis. Zweitens kann man das kontingente Ereignis betrachten, sofern es in der Zukunft liegt (ut futurum). Etwas Zukünftiges kann aber nur gewußt werden, wenn es bereits in seiner Ursache festgelegt ist. Da aber nur das Notwendige nicht aber das Kontingente in seiner Ursache festgelegt ist, kann das Kontingente nicht gewußt werden "ut est in sua causa."

Gott weiß alle Dinge als in ihm existierende Wirklichkeiten: "Deus sciat Omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura [...]" S. Theol. I q.14 a.13 in c. Denn Gottes Erkennen ist mit Gottes ewigem Sein identisch. Diese Ewigkeit umgreift alle Zeit. Daher liegt alles, was in der Zeit ist, seiner Schau gegenwärtig vor. In dieser Weise sind künftige Ereignisse Objekte sicheren Wissens; denn sie sind für Gott etwas Gegenwärtiges, obwohl sie noch künftig sind in bezug auf ihre Ursachen.

Thomas denkt sich Gott außerhalb der zeitlichen Ordnung. Gottes Leben hat sein Maß an der Ewigkeit (De Veritate, q. 2. a. 12 in c). Die Ewigkeit aber kennt kein zeitliches Nacheinander, sondern schließt in sich die gesamte zeitliche Ordnung in einem Zugleich ein. Gott erblickt, was auch immer in der Zeit entsteht,

nicht als Vergangenes oder als Zukünftiges, sondern als Gegenwärtiges. Wir sehen das Zukünftige als Zukünftiges, weil es unserer Schaukraft zukünftig ist, die ihrerseits ihr Maß von der Zeit empfängt. Aber für die göttliche Schaukraft, die außerhalb der Zeitordnung steht, gibt es kein Zukünftiges. Etwas wird als Zukünftiges betrachtet, wenn zwischen dem Erkenntnisakt des erkennenden Wesen und dem Eintreffen der erkannten Sache die Beziehung eines Vergangenen zu einer künftigen besteht. Diese Beziehung kann nicht gefunden werden zwischen der göttlichen Erkenntnis und irgendeinem kontingenten Ereignis. Vielmehr ist die Beziehung der göttlichen Erkenntnis zu ihrem Objekt die eines Gegenwärtigen zu einem anderen Gegenwärtigen. Thomas fügt ein Beispiel hinzu: Wenn jemand eine Menge Leute nacheinander auf einem Wege einherschreiten sähe und zwar eine Zeitlang, so würde er in einzelnen Zeitabschnitten jeweils bestimmte Leute in der Weise der Gegenwärtigkeit daherziehen sehen, so daß er während der ganzen Zeit seines Hinblickens alle jene Daherschreitenden gegenwärtig vor Augen hätte. Aber er hätte nicht alle zugleich gegenwärtig vor Augen; denn die Zeiten, in denen er jeweils nur einen Teil gegenwärtig hat, sind sukzessiv und nicht zugleich. Wenn aber sein Blick gänzlich zugleich, ohne Nacheinander, zu sein vermöchte, sähe er alle gleichzeitig gegenwärtig, d. h. ohne Nacheinander daherziehen. Daraus, daß die Er-

kenntnisquelle des göttlichen Wissen ihr Maß an der Ewigkeit hat, die das Zugleich von allem ist und gleichwohl den gesamten Zeitabschnitt umfaßt, so daß weder Vergangenheit noch Zukunft ausgeschlossen sind, folgt, daß die göttliche Schaukraft, was immer in der Zeit entsteht, nicht als Zukünftiges, sondern als Gegenwärtiges erblickt².

Weil Gottes Wissen gegenwärtiges Wissen ist, ist es notwendig; denn alles was ist, ist notwendig, wenn es ist. Alles von Gott Gewußte ist notwendig. Diese Notwendigkeit zerstört nicht die Kontingenz des Ereignisses. Denn der Satz "Alles von Gott Gewußte muß notwendig sein" hat zwei Bedeutungen³: Er kann auf die Sache oder auf die Aussage gehen. Wird er von der Sache her verstanden, so ist er getrennt und falsch, dann ist sein Sinn: Jedes Ding, das Gott weiß, ist in sich selbst notwendig. Oder er kann von der Aussage her verstanden werden, so ist er zusammengesetzt und wahr. Dann ist der Sinn dieser Aussage: "Das von Gott Gewußte ist so der Fall"; es ist notwendig.

Für Thomas ist Gottes Wissen nicht mehr Vorauswissen, sondern providentia.

In dieser Lehre des Aquinaten finden wir zahlreiche Parallelen zu der bereits besprochenen neuplatonischen Theorie. Wir wollen beide skizzenhaft gegenüberstellen.

2 De Veritate, q. 2. a. 12 in c; vgl. S. Theol. I q. 14. a. 13 in c.

3 Vgl. dazu S. C. G. I, 67 "(...) Praeterea, si unum-quodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit: sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. Unde etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram, de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur."

1.312 Parallelen zwischen Thomas und den Neuplatonikern

Neuplatoniker	Thomas von Aquin
(i) "Ewigkeit" ist ein Prädikat Gottes. "Ewigkeit" ist eine Einheit. Sie ist ein Jetzt. Plotin, <u>Enneade</u> III, 7. Kap. 3. "Ewigkeit" ist Leben, das im Selben verharret, da es immer das Ganze gegenwärtig hat. "Ewigkeit" ist teillose Vollendung - gleichwie in einem Punkt. Plotin, op. cit. ibid. "Ewigkeit" umfaßt alles, was aus ihr als Möglichen und Wirklichen hervorgeht, und hat in sich auch alles noch nicht Seiende. Plotin, op. cit. ibid. Boethius, <u>Trost d. Phil.</u> , V, 6: "Ewigkeit ist der vollständige und vollendete Besitz des unbegrenzten Lebens" "Aeternitas [...] est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".	"Ewigkeit" ist ein Prädikat Gottes - "[...] aeternitas vere et proprie in solo Deo est" <u>S. Theol.</u> I q. 10. a. 3 in c. Gott ist ein ewiges, nicht aber ein zeitliches Jetzt. <u>S. Theol.</u> I q. 10. a. 2 ad 5. "Ewigkeit" kennt kein zeitliches Nacheinander, sondern schließt in sich die gesamte zeitliche Ordnung, in einem Zugleich ein. <u>De Veritate</u> , q. 2. a. 12 ad 4. Gott weiß alle Dinge nicht nur insofern sie in ihrer Ursache sind, sondern auch als in ihm existierende Wirklichkeiten. <u>S. Theol.</u> I q. 14 a. 13 in c. "Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. <u>S. Theol.</u> I q. 10. a. 1 ad 1. vgl. <u>S. Theol.</u> I q. 10. a. 2 ad 4.
(ii) Wissen hängt vom Erkennen- den Subjekt ab, nicht vom erkannten Objekt; Proklos, <u>Elements of Theology</u> , 124. p. 110, 10 ff.	Erkenntnis hängt vom Erkennenden ab, nicht vom Erkannten. <u>De Veritate</u> , q. 2 a. 12 ad 7.

Neuplatoniker

Thomas von Aquin

Die Vorsehung erkennt das Seiende und das zukünftig werdende nicht im ontologischen Status des Erkannten selbst, sondern in dem des Erkennenden. Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen, Kap. XVI, 63. Boethius, op. cit., V, 4: "Omne[...] quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem."

(iii) Gott sieht alle Dinge als ob sie gegenwärtig vor ihm geschähen. Boethius, op. cit., V, 6 Plotin, Enn. III, 7 Kap. 3.

Weil Gottes Wissen sein Maß an der Ewigkeit hat, sieht er das Gesamte zugleich. De Veritate, q. 2. a. 12 in c; S. Theol. I q. 14. a. 13 in c.

(iv) Vorsehung impliziert keine Notwendigkeit im Vorhergesehenen selbst; denn es gibt zweierlei Notwendigkeit: einfache und bedingte Notwendigkeit. Boethius, op. cit., V, 6.
Gott erkennt das zukünftig Mögliche, als Gegenwärtiges, in bedingter Notwendigkeit. Boethius op. cit.; ibid.

Der Satz "Alles von Gott Gewußte muß notwendig sein" hat doppelte Bedeutung: Er kann entweder de dicto, oder de re verstanden werden. S. C. G. I, 67; De Veritate q. 2. a. 12 in c. Bedingte Notwendigkeit zerstört nicht die Kontingenz eines Ereignisses, op. cit. ibid. vgl. S. Theol. I q. 19. a. 3 in c, etc.

Neuplatoniker	Thomas von Aquin
(v) "Ewigkeit" ist das Urbild, Zeit ist das Abbild. Plotin, <u>Enn.</u> III, 7, IV.	Got't kennt die Dinge, in sofern er selbst das Urbild aller Dinge ist. "[...] Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum". <u>S. Theol.</u> I q. 15. a. 1 ad 3 etc.

1.313 Analyse der thomasischen Argumente

Thomas löst das Problem, wie göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit vereinbar sind, durch folgende Gedankengänge.

(i) Er unterscheidet zwischen dem kontingenten Ereignis, als etwas in sich Bestehendem, d. h., insofern es als aktuelle Wirklichkeit bereits gegenwärtig ist und nicht bloß in der Zukunft liegt, und dem Ereignis, als in seiner Ursache bestehend, bevor es in die Wirklichkeit eintritt. Diese Unterscheidung läuft auf folgendes hinaus, Dem aktuellen kontingenten Ereignis wird das potentielle kontingente Ereignis gegenübergestellt. Als potentiell ist es kontingent, insofern es noch nicht determiniert ist, so oder anders zu sein. Als etwas Aktuelles (d. h. ein in Wirklichkeit bestehendes Etwas) ist es notwendig. Daraus ergibt sich, daß die Kontingenz eine Eigenschaft ist, die einem Ereignis zukommen, oder die es verlieren kann, in Abhängigkeit von seiner Stellung in der Zeit. Selbst Quine billigt die Auffassung von der Kontingenz

als einer Eigenschaft, die erworben oder verloren werden kann.

Quine unterscheidet zwischen solchen Sätzen, die nur in bestimmten Situationen wahr sind, weil sich der zugrundeliegende Sachverhalt mit der Zeit ändern kann, da er noch nicht determiniert ist ("Gelegenheitssätze")⁴ und solchen, die als immer wahr behauptet werden können ("zeitlose Sätze")⁵.

Ein Ereignis p ist kontingent zur Zeit t ^{def} es ist zu t möglich, daß p eintritt oder nicht eintritt.

Daraus ergibt sich, daß ein Unterschied besteht zwischen dem Zustand eines Ereignisses zur Zeit t_2 , wo es bereits als Wirklichkeit gegenwärtig ist und demselben Ereignis zur Zeit t_1 , wo es erst in seiner Ursache existiert, bevor es eintritt.

Nun, das Ereignis p zur Zeit t_2 ist, in Bezug auf die Zeit t_2 notwendig und daher unveränderlich. Aber zur Zeit t_1 vor seinem Eintritt, war es kontingent.

Für Gott ist ein Ereignis immer so, wie es für uns zu t_2 ist, d. h. gegenwärtig und damit notwendig. Das schließt aber nicht aus, daß es für uns wie zu t_1 sein kann, d. h. erst in der Ursache existierend und zukünftig, also noch offen (nicht determiniert) und kontingent.

4 W. O. v. Quine, Wort und Gegenstand (Words and Objects), Stuttgart 1980, § 9, bzw. S. 74ff.

5 Quine, op. cit., § 40, bzw. S. 331ff.

Im Rahmen dieser einleitenden Darstellung wollen wir Thomas' Antwort auf den 4. und 7. Einwand untersuchen:

Die beiden Einwände besagen, daß das von Gott gewußte Ereignis tatsächlich geschehen muß. Es geschieht deshalb notwendig, weil Gott alles unfehlbar weiß. Er weiß das wirklich Seiende genauso wie das Mögliche. Da sein Wissen notwendig ist, muß auch das, was er weiß, notwendig sein. Thomas' Ansicht kann in nuce so formuliert werden:

Wenn Gott weiß, daß ein Ereignis p sein wird, muß p notwendigerweise sein. Das Antecedens "Gott weiß, daß p ist", ist notwendig. Daher ist die Folge " p muß sein" auch notwendig. Logisch dargestellt lautet diese Argumentation so:

$$\text{Nec}(Gp \rightarrow p) \wedge \text{Nec } Gp \rightarrow \text{Nec } p$$

Trotz dieser Auffassung argumentiert Thomas nun anders: Der Satz: Alles von Gott Gewußte muß notwendig sein, ist wahr de dicto, aber nicht wahr de re. Thomas benutzt die Bezeichnungen "de dicto" und "de re" angewandt auf den Satz "Wenn p , dann notwendigerweise p ", in dem Boethius von bedingter und einfacher Notwendigkeit sprach.

"Wenn p , dann notwendigerweise p " bedeutet für Thomas nicht, daß das Ereignis p als solches (de re), also für sich genommen, notwendig ist (absolute Notwendigkeit). Vielmehr ist nur der Bedingungssatz "de dicto) "wenn p , dann p " notwendig. D. h.; Aus der Wahrheit von p (mag diese auch kontingent sein) folgt notwendigerweise, daß p ebenfalls wahr sein muß (wenn vielleicht auch nur kontingenterweise wahr). Wenn wir diese Unterscheidung auf den Satz "Alles von Gott Gewußte wird

notwendig sein" anwenden, ergibt sich: De dicto verstanden ist er wahr, d. h. die Aussage "Alles von Gott Gewußte wird eintreten". De re verstanden ist er falsch, d. h. die von Gott gewußten Ereignisse für sich genommen (wenn man davon absieht, daß sie von Gott gewußt sind) müssen nicht notwendig eintreten. Die wahre Behauptung einer Notwendigkeit de dicto ist folgendermaßen zu symbolisieren:

$$\text{Nec } (Gp \rightarrow p).$$

Die Behauptung der entsprechenden Notwendigkeit de re ist falsch, muß also negiert werden:

$$\sim (Gp \rightarrow \text{Nec}p) \equiv Gp \wedge \sim \text{Nec}p \equiv Gp \wedge Cp$$

Damit wir diesen Gedanken verstehen, müssen wir uns folgendes vor Augen halten: Dafür, daß ein Satz wahr ist, genügt es nach Thomas nicht, daß der Inhalt dieses Satzes mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die Übereinstimmung eines Satzes mit der Wirklichkeit ist zwar eine notwendige, aber nicht schon eine hinreichende Bedingung für so etwas wie Wahrheit. Damit man von Wahrheit sprechen kann, muß zu der Übereinstimmung oder Korrespondenz noch die Rechtfertigung oder zumindest Rechtfertigbarkeit des betreffenden Satzes hinzukommen - ich muß in der Lage sein, den Satz zu behaupten, denn sonst mache ich keine Behauptung. Der Satz "Was von Gott gewußt ist, muß notwendigerweise sein" behauptet nur hypothetisch etwas: unter der Voraussetzung, daß p von Gott gewußt ist, was impliziert, daß p wahr ist, muß p notwendig wahr sein. Aber damit wird nicht schon kategorisch behauptet, daß p wahr ist. Also geht

es hier nicht um logische Notwendigkeit, sondern um die Notwendigkeit eines Sachverhaltes zum Zeitpunkt seines Bestehens: Gottes Wissen ist gegenwärtiges Wissen, und existierende Ereignisse sind daher notwendig nach dem Prinzip: Omne quod est quando est necesse est esse.

Für Thomas weiß Gott, was sein wird, aber dieses Wissen impliziert keine absolute Notwendigkeit des Gewußten. Denn absolute Notwendigkeit bedeutete, daß das Ereignis nicht anders hätte geschehen können. Dies wäre Fatalismus. Gott weiß etwas von seinen Geschöpfen, aber sein Wissen hinaert nicht daran, daß das Geschehen selbst sich kontingent vollzieht.

Daß Gottes Wissen, trotz seiner Unfehlbarkeit, den Dingen keine absolute Notwendigkeit auferlegt, beruht darauf, daß es ein ewig gegenwärtiges Wissen ist, das trotz seiner Gewißheit die Kontingenz nicht aufhebt.

Aber wie kann Gott das wissen, was noch in der Zukunft liegt, d. h., wie sind die Ereignisse Gott gegenwärtig, wenn sie für die Handelnden noch zukünftig sind?

In der vorangegangenen Argumentation sind folgende Punkte wichtig:

- (i) Gott ist außerhalb der Zeit.
- (ii) Gottes Leben ist ewig und das Ewige kann nicht an der Zeit gemessen werden.
- (iii) In Gott sind alle Ereignisse, als in causa, enthalten, denn Gott ist die Ursache aller Dinge - auch dessen, was in der Zukunft liegt.
- (iv) In Gott gibt es keine Zukunft oder Vergangenheit, denn alle zeitlichen Ereignisse sind bei ihm zugleich.
- (v) Da die Ereignisse Gott gegenwärtig sind, sind sie bedingt notwendig.

Das Schlüsselwort ist das Wort "Ewigkeit", und weil es so wichtig ist, bedarf es einer Erläuterung.

1.314 Analyse des Wortes "Ewigkeit"

In Übereinstimmung mit Boethius definiert Thomas Ewigkeit als: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

Interminabilis:

"Unbegrenztbar" bedeutet hier kein grenzenloses Fortschreiten zu immer weiteren Stufen, sondern das Leben ist von vornherein in grenzenloser Fülle, ohne Anfang und Ende, vorhanden.

tota simul:

"Tota simul" wird hier benutzt, damit jede Sukzession, die das Werden setzt, ausgeschlossen wird. Das Wort "tota" schließt keineswegs eine Zusammengesetztheit (d. h. ein Ganzes von Teilen) ein, sondern es will sie gerade ausschließen. Auch das Wort "simul" meint nicht eine Gleichzeitigkeit zu irgend einem Moment des zeitlichen Nacheinander, sondern jedes Nacheinander wird gerade durch die Einheit ausgeschlossen⁶.

Possessio:

Dieses Wort ist wohl der Hauptbegriff der Definition, da die ganze Definition sich so darstellt: Die Ewigkeit ist ein Besitz des Lebens ohne Grenzen. Bei diesem Be-

6 S. Theol. I. q. 10 a. 3 in c.

sitzen ist die Vorstellung eines fortdauernden Innehabens fernzuhalten. Denn Dauer schließt eine Aufeinanderfolge ein. Da dieser Fülle des Seins nichts fehlt, ist jede zeitliche Entwicklung ausgeschlossen⁷. Darin besteht ihre Vollkommenheit.

Perfecta:

Durch dieses Wort wird angezeigt, daß das erste Sein seine unzerstörbare Fülle von sich aus besitzt, nicht aufgrund einer äußeren Bedingung, die fehlen kann⁸.

Es ist nun klar, daß Thomas Gott allem zeitlichen Wandel entzieht. Aber wie kann Gott alle Ereignisse zugleich erfassen, die doch in der Zeit nicht zugleich, sondern sukzessiv sind? Wenn Gott nicht in der Zeit ist, wie kann er dann wissen, was in der Zeit passiert? In diesen Fragen sieht Thomas kein zeitlogisches, sondern ein ontologisches Problem⁹. So reduziert sich für ihn die Frage nach dem Verhältnis der zeitlichen Dinge dieser Welt zum zeitlosen Gott auf das rein ontologische Verhältnis, wie Realitäten in Gott als in causa existieren.

1.32 Inwiefern sind Realitäten nach Thomas bereits in Gott als in causa enthalten?

1.320 Vorbemerkung:

Nach Thomas von Aquin muß Gott von allem Ideen in sich haben¹⁰. Denn, weil die Schöpfung kein reiner Zufall, sondern etwas Gewolltes ist, muß es solche Ideen

7 S. Theol., I q. 10 a. 6 in c.

8 S. Theol., I q. 10 a. 5 in c.

9 Wir werden noch auf diesen Punkt zu sprechen kommen.

10 "(...) Necesse est ponere in Mente divina Ideas" -
S. Theol. I q. 15 a 2 in c.

geben, aus denen sie entsteht. In Übereinstimmung mit Aristoteles streitet Thomas jedoch eine eigenständige Existenz der Ideen (Allgemeinbegriffe) ab. Aber im Unterschied zu Aristoteles, der den Allgemeinbegriffen keine selbständige Existenz außerhalb des menschlichen Geistes zuerkennt, meint Thomas, die Ideen könnten nicht außerhalb des göttlichen Geistes eine abgetrennte Existenz haben.

Indem er die Ideen in Gott verlegt, steht Thomas in einer platonischen Tradition, die sich im Neuplatonismus entwickelte und besonders unter dem Einfluß Augustinus' in der christlichen Philosophie Einzug hielt.

Die Neuplatoniker versetzen die Ideen in den Nous. Nous ist die zweite Hypostase, oder die erste Emanation, aus dem Einen. Die Ideen können nicht in dem Einen selbst sein, denn die Ideen stellen eine Vielfalt dar und zerstörten daher die Einheit des göttlichen.

Diese Frage der Ideen hat zwei Seiten:

- (i) eine ontologische und
- (ii) eine logische.

Die ontologische Frage ist: Gibt es neben den einzelnen Seienden auch noch in irgendeiner Weise allgemeine Seiende, oder ist alles Seiende notwendig und ausschließlich individuell?

Die logische Frage ist: Entspricht nicht nur den individuellen Termen und Individualbegriffen, sondern auch den generellen Termen und Allgemeinbegriffen eine objektive Realität?

Für Thomas von Aquin erkennt der menschliche Verstand neben den individuell existierenden Dingen, von denen er durch sinnliche Erfahrung Kenntnis gewinnt, einen intelligiblen Bereich von idealen Wesenheiten. Diese weisen not-

wendige Beziehungen auf und sind den individuellen Dingen und kontingenten Ereignissen ontologisch voraus.

Der Intellekt ist also für Thomas dazu fähig, nicht-empirische Wahrheiten, z. B. über die ersten Prinzipien, das Dasein Gottes und seine Attribute, zu beweisen. Seiner Meinung nach existiert in Gott eine Vielheit von Ideen. Ideen darf man dabei nicht in dem Sinne verstehen, als handle es sich bloß um allgemeine begriffliche Bestimmungen wie die Artbegriffe. Vielmehr kennt Gott jedes individuelle Ding, das er in die Existenz setzt.

Gottes Intellekt ist mit seiner Essenz identisch und Gott kennt seine Essenz nicht nur wie sie in sich ist, sondern auch als etwas, das nachahmbar ist und das daher auch außerhalb des göttlichen Intellekts in einer Mehrzahl von kreatürlichen Dingen vorzufinden ist¹¹.

Ockham lehnte diese Auffassung und mit ihr allen mittelalterlichen Realismus ab. Er begründet die Philosophie auf nominalistischer Basis. Wir wollen nunmehr versuchen nachzuweisen, daß Thomas in seiner Auffassung der Ideen nicht aristotelisch, sondern trotz des (S. 71) oben Gesagten platonisch, genauer augustinisch gedacht hat.

1.321 Realitäten in Gott: Realistische Auffassung

Der Aquinate nimmt nämlich an, daß alle Realitäten bereits in Gott als in causa enthalten sind. Indem Gott sich selbst kennt, kennt er auch alle Dinge¹². Ideen sind die Vorbilder der Dinge (causa exemplaris), wie sie im göttlichen Gedächtnis vorhanden sind. Sie sind jedoch weder ontologisch von Gottes Wesen getrennt, noch eine

11 S. Theol., I q. 15 a. 1-3; S. C. G. I, 54-4

12 Im 12. Buch der Metaphysik, besonders 1072a15-1073b, spricht Aristoteles vom Dasein Gottes. Gott wird verstanden als sich selbst denkendes Denken, vgl. oben S. 45, Anm. 34.

Mehrzahl existierender Dinge. Sie sind als erkannte Dinge in Gott enthalten: "(...) unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso"¹³. In diesem Sinne lehnt Thomas die beiden Formen des Ultra-Realismus, den Platons und den des frühen Mittelalters, ab. Die göttlichen Ideen sind nicht als individuell existierende, sondern als gedachte Objekte anzunehmen.¹⁴

Wir wollen die thomistische Auffassung davon, wie die Dinge im göttlichen Geist existieren, anhand einiger Textauszüge verfolgen:

(i) S. Theol., I q. 15 a. 1
in c.¹⁴

"(...) sicut similitudo
domus praeexistit in mente
aedificatoris (...)"

(ii) De Veritate, α. 2.a.
12. a. 4.

"(...) deus cognoscit res
in quantum est causa
earum (...)"

(iii) S. Theol., I q. 14
a. 13. in c

"Deus (...) cognoscit
omnia contingentia, non
solum prout sunt in suis
causis, sed etiam prout
unumquodque eorum est actu
in seipso".

(Die Ideen existieren in
Gott) so wie das Bild des
Hauses bereits im voraus
im Geist des Baumeisters
existiert.

"(...) Gott erkennt die
Dinge sofern er ihre Ursache
ist (...)"

"Gott (...) erkennt all die
kontingenten Dinge nicht nur
insofern sie in ihren Ur-
sachen sind, sondern auch,
inwiefern ein jedes von ih-
nen in ihm selbst wirklich
ist.

¹³ S. Theol. I a q. 15 a. 2. in c. vgl. S. C. G. I, 65

¹⁴ S. Theol. I q. 15 a. 2. in c.: [...] plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso.

(iv) S. Theol. I. q. 14 a.

9 in c

"(...) Deus scit omnia, [...] etiam si actu non sint. Et pro tanto uici potest quod habet etiam non entium scientiam".

(v) S. Theol., I q. 14 a

8. in c

"(...) scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata (...)"

"[...] Gott weiß alles, [...] auch wenn es in Wirklichkeit nicht ist. Und insofern kann man sagen, daß Gottes Wissen auch auf die nichtseienden Dinge geht".

"Das Wissen Gottes ist Ursache der Dinge. Denn so verhält sich Gottes Wissen zu allen geschaffenen Dingen, wie sich das Wissen des Herstellers zu den hergestellten Dingen verhält."

Die Probleme, um die es in diesen Texten geht, werden im folgenden deutlicher werden.

1.322 Schöpfung nach dem Aquinaten

Für Thomas existieren Ideen in Gott als erkannte Gegenstände. Der göttliche Wille setzt die Dinge in Existenz: "Deus (...) per voluntatem agit, non per necessitatem naturae"¹⁵.

Gott kann die Dinge ins Sein rufen, weil er einen Intellekt hat, in dem alle Realitäten existieren als in ihrer Ursache. Das Wesen, das im Schöpfungsakt ins Dasein gerufen wird, ist somit an sich, seiner Wesenheit nach, gar nichts Neues: "Creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus sed compositum sic dicitur creari quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur"¹⁶. Das Wesen, das ins Dasein gerufen wird, ist nichts Neues, weil Gott in sich selbst die Voll-

¹⁵ S. Theol. I q. 19 a. 3. ad. 6; vgl. S. C. G. II, 23; De Potentia q. I a. 5, q. 5 a. 3.

¹⁶ S. Theol. I q. 45 a. 2. ad 2; S. Theol. I q. 4. a. 2; q. II a. 3; q. 45 a. 5; S. C. G. I, 28.

kommenheit aller Dinge ist: "ex hoc quod (...) Deus est ipsum esse per se subsistens (...) oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat"¹⁷. Um die wichtige Aussage: "Ipsum esse per se subsistens" verstehen zu können machen wir einen ~~Exkurs~~ in die Seinstheorie des Aquinaten.

1.323 Seinstheorie des Aquinaten

Der Aquinate unterscheidet zwischen Sein (ens qua ens) und Seiendem (ens ab alio). Anders ausgedrückt: Er unterscheidet zwischen "esse actu" und "esse potentia"¹⁸.

"Esse actu" ist der ursprüngliche und grundlegende Begriff von Sein, "esse potentia" ist ein Derivat von Sein¹⁹. Esse actu ist die primäre Vollkommenheit, d. h. perfectio prima, die die anderen Vollkommenheiten, die dem Seienden zukommen, bereits in sich schließt²⁰.

J. B. Lotz²¹ faßt dies folgendermaßen zusammen: Das Seiende ist gekennzeichnet durch Teilhabe am Sein selbst, "indem ihm Sein einzig nach dem Ausmaß seiner endlichen Wesenheit zukommt; dadurch hat es einiges Sein, ist aber nicht das Sein selbst, dem keine Weise-zu-sein fehlen kann". Wie E. Gilson²² sagt, stammt dieser Gedanke aus Ex. 3, 14, wo 'Gott von sich selber sprach: "Ich bin der Ich-bin". Gilson sieht in diesem Text die tiefste Umschreibung des Wortes "sein". Thomas schreibt²³: "Esse est aliquid fixum et quietum in ente". Gott ist

17 S. Theol. I. q. 4 a. 2. ad 3.

18 S. Theol. I q. 3 a. 4 a. 1; vgl. q. 4 a. 2. ad 3.

19 S. Theol. I q. 4 a. 2. ad 3:

20 S. Theol. I q. 8 a. 1; S. Theol. I q. 13 a. 1 ad 3

21 J. B. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin, München 1975, S. 140; vgl. S. Theol. I q. 3 a. 4.

22 E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York 1955, S. 368.

23 S. C. G. I, 20, 4.

ein Wesen, dessen Natur es ist, zu sein. Sein genauer Name ist "qui est": "Non enim significat formam aliquam, sed ipsius esse"²⁴. Seine Essenz ist mit seiner Existenz identisch; daher ist das Sein, oder "Qui est", der eigentliche Name Gottes, denn eine Sache wird nach ihrer Essenz benannt. "Unumquodque enim denominatur a sua forma"²⁵.

Da Gott reines Sein (actus purus)²⁶ ist und bei der Schöpfung keine neuen Realitäten ins Sein gerufen werden, sind alle Realitäten in ihm als in ihrer Ursache (d. h. in causa) enthalten. Die Konsequenz davon, daß die Dinge im göttlichen Geist auf die Weise des Wissens existieren, ist, daß Schöpfung freiwillig und nicht aus Notwendigkeit heraus geschieht.

1.324 Schöpfung und Determinismus

Gott bringt durch seinen Willen die existierenden Dinge zum Dasein hervor. Hierin distanziert sich Thomas von der Ansicht Avicennas, nach der das Universum aus Gott durch die Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht²⁷. Es geht um den Gegensatz, ob Gott sich durch die Freiheit der Selbstentscheidung (per libertatem arbitrii), bzw. seinen Willen (per voluntatem), oder durch Notwendigkeit und Zwang seiner Natur (per necessitatem naturae) betätigt.

Die Dinge sind laut Thomas zum Sein hervorgebracht, weil dies der göttlichen Absicht entspricht: "Ex nullo

24 S. Theol. I q. 13 a. 11.

25 S. Theol. I q. 13 a. 11.

26 Aristoteles, Metaphysik, XII, 9

27 Siehe A. C. Pegis, "Necessity and Liberty: an historical note on St. Thomas Aquinas", in: The New Scholasticism, Vol. XV 1941, S. 19ff.

debito, sed ex mera liberalitateres in esse produxit"²⁸.
Die Aussage der Schöpfungslehre ist folgende: Es liegt in der göttlichen Macht, individuelle Dinge zu erkennen, denn ihre Kausalität richtet sich unmittelbar auf die Dinge: "(...) Deus sit causa rerum per suam scientiam, (...) in tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit eius causalitas"²⁹.

Um hier die anstehenden Probleme besser in den Griff zu bekommen, wollen wir jetzt untersuchen, welchen Ursprung die Lehre von den Ideen gehabt hat und welchen Einfluß sie auf Thomas ausübte.

1.33 Ursprung und Weiterentwicklung der Theorie von den Ideen

1.331 Platons Lehre der Methexis und seine Theorie vom Demiurgen im Timaios (74a - 75d)

Nach Platon entsteht der Kosmos durch einen Weltbildner (Demiourgos). Dieser Demiourgos hat die Naturdinge aus dem Urstoff nach dem Vorbild der Ideen gebildet. Platon unterscheidet zwischen κόσμος νοητός (mundus intelligibilis) und τόμος ὁατός (mundus Sensibilis)

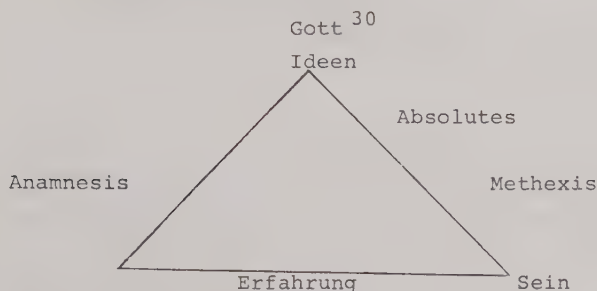
Die Naturdinge sind Abbildungen der Ideen. Sie stehen im Verhältnis der Teilhabe (Methexis) zu den Ideen.

28 S. C. G., II, 4; vgl. S. C. G., II, 39-45.

29 S. Theol. I. q. 14 a. 11; q. 44 a. 2. In I. Sent. d. 43 q. 2. a. 1.

Bildlich kann dies so dargestellt werden:

Das Platonische Dreieck



Was bedeuten die Ideen bei Platon?

Idee ist bei Platon etwas Unräumliches, Zeitloses, Unveränderliches und nur dem Denken Zugängliches. Die Idee besitzt nicht die Realität der sinnlichen und raumzeitlichen Wirklichkeit (res extensa). Sie ist die ideale Wirklichkeit, das ἰδέωσ ὄν. Es gibt nach Platon kein Sein des Einzelnen, das nicht aus dem allein ursprünglichen Sein des Allgemeinen geflossen und in ihm gegründet wäre.

Für Aristoteles war diese Ideenlehre inakzeptabel.

1.332 Aristoteles' Gegenposition

Bei Aristoteles gibt es einen dreifachen Sinn von οὐσία

Es gibt Wesenheiten (οὐσίαι) in einem dreifachen Sinn:

(i) die Materie (ὑλη), die nur scheinbar ein bestimmtes Dieses (τόδε τι) ist (das nämlich, was nur beieinanderliegt und nicht zur organischen Einheit zusammengewachsen ist), die Materie und Zugrundeliegendes (ὑποκείμενον)

30 Über dieses Schema siehe: A. Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, Herder & Co. Wien, Freiburg, Basel 1981, S. 49.

(ii) die Natur (φύσις). (Diese ist ein bestimmtes Dieses und eine Verfassung (ἔξις) in die sich etwas hineinentwickelt);

(iii) die aus beiden entstandene Wesenheit, d. h. die Einzelsubstanz

z. B. Sokrates oder Kallias

Bei Aristoteles ist real das Einzelding und dies ist immer ein Sinnesding. Diese Stellungnahme des Aristoteles gegen Platon bestimmt die nachfolgende Zeit bis an die Schwelle des neuzeitlichen Idealismus. Aber wir werden sehen, daß es auch für Aristoteles unvermeidlich war, die Ideenlehre in sein System einzubeziehen.

Thomas übernahm die platonische Ideenlehre, schrieb aber im Gegensatz zu Platon den Ideen keine selbständige Existenz außerhalb Gottes zu: "(...) Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem (...) "³. Thomas versetzt die Ideen in den göttlichen Verstand und darin ist er mehr Platoniker als Aristoteliker.

Thomas' Ansichten in diesem Punkt wurden von den mittelalterlichen Autoren nicht einstimmig akzeptiert, beispielsweise nicht von Wilhelm von Ockham.

3. S. Theol. I q. 15 a. 1 ad 1.

1.34 Streit um die realistischen Ansichten von
Thomas von Aquin

1.341 Gegenposition: die antirealistische Auffassung
des W. v. Ockham

Wir wollen uns zunächst fragen, wie Ockham die Natur der futura contingentia sieht, und dann untersuchen, wie nach ihm die Ideen im göttlichen Geist enthalten sind.

1.342 Die futura contingentia nach Ockham

Für Ockham kennt Gott die zukünftig-zufälligen Ereignisse³². Aristoteles, so meint er, hätte sagen können, Gott kenne nicht mit Gewißheit zukünftig-zufällige Ereignisse aus folgendem Grunde: Keine Aussage (Aussage ist hier als eine Sprachhandlung gemeint) betreffs der Zukunft wäre frei, wenn im voraus der Inhalt dieser Aussage schon determiniert gewußt wäre. In diesem Falle wäre keine Aussage möglich, in der in Freiheit behauptet wird, daß sie wahr oder falsch sein wird. Weder die Aussage, daß sie wahr sein wird, noch die Aussage, daß sie nicht wahr sein wird, ist streng genommen wahr. Wenn beide Aussagen nicht wahr sind, können sie auch nicht gewußt werden.

In "Summa totius logicae" (2, 32) sagt Ockham ausdrücklich im Gegensatz zu Aristoteles, daß Aussagen über die futura contingentia wahr oder falsch sind. Im "Quodlibet" (4, 4) sagt er, daß Gott dazu fähig ist, die Wahrheit der Aussagen über die zukünftig-zufälligen Ereignisse zu offenbaren. Gott kennt die zukünftigen Ereignisse, aber wie er sie kennt, spezifiziert Ockham nicht.

32 W. v. Ockham, I Sent. 38, q 1. bzw. S. 573. 10.

Er schreibt: "Tenendum est quod Deus evidenter cognoscit omnia futura contingentia, sed modum exprimere nescio"³³.

Ockham lehnt die thomistische Lehre ab, daß Gott das Künftige zeitlos weiß; denn eine solche Lehre zerstörte die Zeitlichkeit der Dinge.

Seiner Ansicht nach kennt Gott die Zukunft nicht durch die Ideen. Gott kennt sie durch seine eigene Essenz selbst. Dieses göttliche Wesen ist intuitives Wissen und ist so vollkommen und klar, daß es der Grund sein kann für sichere Kenntnis von vergangenen und zukünftigen Ereignissen.

Ockham denkt, daß Gott Ereignisse kontingenterweise kennt. Diese Art des Erkennens macht die erkannten Dinge nicht notwendig. Ockham vertritt nicht die hergebrachte Auffassung, Gott wisse, welcher Teil einer disjunktiven Aussage über die zukünftig-zufälligen Ereignisse eintritt und welcher nicht. Ein solches bloßes Wissen erscheint Ockham unnötig.

So geriet er nicht in die Schwierigkeit, wie Wissen um ein zukünftig-zufälliges Ereignis möglich ist, ohne die Freiheit einer Handlung zu gefährden, zumal, wenn es sich um das unfehlbare Wissen eines allwissenden Wesens handelt.

Einige mittelalterliche Autoren ließen eine Ausnahme vom Satz des ausgeschlossenen Dritten zu. Petrus Aureolus z. B. meinte, daß eine Aussage, die bejaht oder verneint, daß ein bestimmtes künftiges Ereignis sein wird, weder wahr noch falsch, sondern wahrheitswertneutral ist, bevor das entsprechende Ereignis eingetreten ist³⁴.

33 Ockham, "God's Causality and Foreknowledge", in: Ockham - Philosophical writings, übers. u. hrsg. v. Ph. Boehner, New York 1957, S. 133f.

34 R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli Pierre d'Aureole Münster 1913, S. 889, (Beiträge II, 6.)

Streng genommen leugnet Aureolus nicht, daß Gott die zukünftig-zufälligen Ereignisse weiß. Vielmehr meint er: Da das göttliche Wissen sich nicht auf die Zukunft erstreckt, behauptet es auch nicht, weder bejahend noch verneinend, etwas über ein bestimmtes freies Handeln in der Zukunft als wahr oder falsch. Man könnte Aureolus mit einiger Berechtigung als einen Vorläufer der dreiwertigen Logik ansehen, obwohl er keinen Versuch in diese Richtung unternommen hat. Eine solche mehrwertige Logik wäre für Ockham unannehmbar.

Bevor wir nun zu Ockhams Theorie von den Ideen kommen, wollen wir die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen Thomas und Ockham in der Problematik der futura contingentia zusammenstellen.

1.343 Gemeinsame und strittige Punkte zwischen Ockham und Thomas in der Lehre von den futura contingentia

(i) Für Ockham sind alle Aussagen über die zukünftig-zufälligen Ereignisse kontingente Aussagen. Bei Thomas aber ist Gottes Wissen als die erste Ursache aller Dinge notwendig³⁵. Um zu erklären, wie es möglich sein kann, daß das Gewußte kontingent ist, während das Wissen Gottes notwendig ist, fügt Thomas hinzu, daß das göttliche Wissen ewig gegenwärtiges Wissen ist. Vor ihm als gegenwärtigem Wissen sind alle Ereignisse gegenwärtig, als gegenwärtig, notwendig, aber nur im Sinne des Prinzips: "Omne quod est, quando est, necesse est esse". Diese Notwendigkeit ist die des bereits bestehenden Sachverhalts. Eine solche Art des Erkennens macht die erkannten Dinge nicht notwendig.

Ockham lehnt die thomistische Auffassung ab, nach der Gott von allen Ereignisse in einer Art ewiger Gegenwart

35 S. Theol. I q. 14a. 13 in c.

Kenntnis hat. Denn eine solche Auffassung zerstöre die Zeitlichkeit der Dinge.

Ockham stimmt jedoch mit Thomas darin überein, daß es möglich ist, daß die erste Ursache notwendig ist, während die zweite kontingent ist: "Sed potest dici, quod ex contingentia causae secundae non potest argui contingentia in prima (...)"³⁶.

Es ist nun klar, daß:

- (i) Gott mit Gewißheit die zukünftig-zufälligen Ereignisse kennt und daß
- (ii) sein Wissen um solche Ereignisse ihre Kontingenz nicht zerstört.

Mehr über die Gemeinsamkeit und Verschiedenheit der beiden Autoren wird im folgenden deutlich,

1.35 Ideenlehre nach Ockham

Ockham schreibt den Ideen keine immanente Existenz in Gott zu. Im ersten Buch des Sentenzen-Kommentars (Prol. I, 2) sagt er ausdrücklich, daß die Ideenlehre auf einer Verwechslung von "quid rei" und "quid nominis" basiert. Eine Idee ist kein Ding, denn sie besitzt kein Wesen ("quid rei"). Sie ist eine Redewendung oder Begriff ("Terminus Conceptus")³⁷, mit dem wir etwas andeuten können: "idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere"³⁸.

Die göttlichen Ideen sind nicht die rationes cognoscendi ipsas creaturas. Eineratio cognoscendi ist ein allgemeiner

36 Ockham, II Sent., q. III - IV bzw. S. 55. 5.

37 "Terminus Conceptus" bedeutet nämlich die natürliche und notwendige Bedeutung eines Dinges.

38 I. Sent., d. 35. q. 5. a. III. bzw. S. 486. 20.

Begriff, der notwendig ist, um Wissen von etwas zu erlangen. Diese Bedingung trifft nicht auf das göttliche Wissen zu. Gottes Wissen ist ebenso wie seine Essenz unverursacht. Daher können die Ideen von den Dingen nicht Ursache sein dafür, daß Gott die Dinge kennt. Aber sie können auch nicht das Wissen selbst sein, das Gott von den Dingen hat; denn das göttliche Wissen ist ebenso wie die Essenz ungeteilt und einfach, während die Ideen vielfach sind³⁹.

Obwohl er so argumentiert hat, sagt Ockham auf der anderen Seite, daß Ideen doch etwas sind, wodurch ein intellektuelles, d. h. ein rational wirkendes, Wesen weiß und wonach es schaut, um den Dingen aktuell Existenz zu verleihen.

Das soeben Gesagte bezieht sich jedoch nicht unmittelbar oder in recto auf die göttliche Essenz als solche; denn die Dinge sind vielfach, während die göttliche Essenz eins und einfach ist. Ideen sind gleichfalls nicht nötig für die Beziehung, die das göttliche Wissen zu den geschaffenen Dingen hat. Zwischen dem göttlichen Wissen und den existierenden Dingen existiert keine solche reale Beziehung. Gott hat zu nichts außer zu sich selbst eine reale Beziehung. Daher ist der Terminus "Ideen" nur den Geschöpfen angemessen: "Dico quod ista descriptio non convenit ipsi divinae essentiae, nec alicui respectui rationis, sed ipsimet creaturae"⁴⁰.

Weiterhin sagt Ockham, daß Gott jegliches Geschöpf kennt, das jemals existieren wird oder jemals existieren könnte. Gott kennt die Geschöpfe mit voller Gewißheit. Er kennt sie als individuelle Dinge. Er kennt sie von Ewigkeit her, bevor sie ins Dasein eintreten, bereits als Nicht-existierende⁴¹.

39 I Sent., d. 35, q. 5, a. III bzw. S. 486. 20.

40 I Sent., d. 35, q. 5. a. III bzw. S. 487. 5.

41 Quodl. 6, q. 6 bzw. S. 607. 14.

Diese Kenntnis Gottes von den Dingen ist keineswegs von der Realität der Geschöpfe abhängig, sondern vielmehr ist dieses Wissen möglich kraft seiner göttlichen Essenz. Daher ist die eigentliche Erklärung davon, wie Gott die Dinge kennt, daß Gott Gott ist: "Ex hoc ipso quod Deus est Deus, Deus cognoscit omnia"⁴².

Gott kennt alle Dinge, weil er eben Gott ist.

1.36 Kritische Bemerkungen

(i) Nachdem Ockham seine eigene Ansicht vorgetragen hat, versucht er auch der Autorität des heiligen Augustinus gerecht zu werden, und so betont er nachdrücklich, daß die göttlichen Ideen vorausgesetzt sind als Vorbild, auf das Gott sich bezieht, wenn er die betreffenden Dinge hervorbringt. Denn Gott ist kein blinder, sondern vielmehr ein vernünftig wirkender Schöpfer (rationabiliter Operans). Ockham schreibt: "Ideo dico quod ideae sunt ponendae praecise ut sint exemplaria quaedam ad quae intellectus divinus aspiciens producat creaturas. Cuius ratio est, quia secundum beatum Augustinum ubi supra, propter hoc praecise ponendae sunt ideae in Deo, quia Deus est rationabiliter operans. Unde dicit beatus Augustinus: "Quis audeat dicere Deum Omnia irrationabiliter condidisse?" Quasi dicat nullus. Sed ad rationabiliter operandum non requiritur nisi virtus productiva et Operativa et exemplar ad quod aspiciat in operando, et ideae non sunt ipsa virtus productiva vel creativa producentis. Igitur sunt ipsa exemplaria, et ita ut sint exemplaria sunt ponendae."⁴³

42 I.Sent, d. 35. q. 5. bzw. S. 506. 22

43 I.Sent, d. 35. q. 5. bzw. S. 492. 15

Ockham widerspricht in seiner Behauptung, daß es eine unendliche Anzahl von Ideen gibt scheinbar seiner früheren Position. Ockham hat dies gespürt und versucht den Widerspruch zu beseitigen: Der Terminus "Idee" ist ein bezeichnender Terminus, der unmittelbar die Geschöpfe selbst anzeigt, aber mittelbar das göttliche Wissen bedeutet. Laut Ockham kann der Terminus "Idee" von den Geschöpfen ausgesagt werden, man kann sagen, sie seien Ideen; aber das trifft nicht auf das göttliche Wissen zu: Weder er als der Wissende noch das Wissen, das er hat, ist eine Idee oder ein Vorbild⁴⁴.

"(...) sequitur quod ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective tanquam quaedam cognita ab ipso, ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles"⁴⁵. Ockham meint damit folgendes: Die Ideen sind keine Realitäten (realiter), die Subjekt oder Träger eines Geschehens oder einer Tätigkeit in Gott sein könnten, sie sind nur Gegenstand (objective) einer Tätigkeit, mit ihnen geschieht etwas, sie werden von Gott gedacht (cognita) oder hervorgebracht (producibiles).

Laut Ockham sind die Geschöpfe, insofern sie von Gott erkannt werden, die Ideen. Sonst gibt es keine Ideen. Ideen sind gewisse erkannte Vorbilder ("exempla"); aufgrund ihrer läßt Gott die Dinge ins Dasein kommen⁴⁶. Wenn die Geschöpfe selbst die Ideen sind, folgt, daß es von jedem möglichen Ding jeweils eine gesonderte Idee gibt, denn die Geschöpfe sind voneinander getrennt⁴⁷. Infolgedessen gibt es einzelne Ideen von allen wesentlichen erschaffenen Dingen, die eine Einheit darstellen aus Materie und Form⁴⁸. Da Gott die Macht hat, eine unbegrenzte Anzahl von Geschöpfen ins Dasein zu bringen, sollte angenommen

44 I Sent. d. 35. q. 5. bzw. S. 487. 5.

45 I Sent. d. 35. q. 5. bzw. S. 493. 5.

46 Ockham, op. cit. (ibid.).

47 Ockham, op. cit. (ibid.).

48 (ibid.).

werden, daß es auch eine unbegrenzte Zahl von Ideen gibt.

Es ist klar, daß Ockham letztlich gar nicht so weit von der thomistischen Auffassung von den Ideen entfernt ist, denn genauso wie Augustinus und Thomas spricht auch er von den Ideen als Vorbild der Geschöpfe: "ideo dico quod ideae sunt ponendae praecise ut sint exemplaria quaedam ad quae intellectus divinus aspiciens producat creaturas (...)"⁴⁹. Es fragt sich, ob Ockhams Lehre in diesem Punkt ganz konsequent gewesen ist.

Wenn der rational wirkende Gott Ideen von den Dingen hat, schon bevor diese Dinge real existieren, bedeutet das nicht, daß die Ideen doch eine gewisse Eigenständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den real existierenden Geschöpfen haben müssen und nicht in ihnen aufgehen können?

Man kann die Schlußfolgerung ziehen, daß Ockham zwar der Theorie von den Ideen zustimmt, sie aber so interpretiert, daß er sie in Einklang bringen kann mit seiner Grundüberzeugung, daß es nur individuell existierende Dinge gibt und daß Allgemeinbegriffe nur im menschlichen Verstand existieren und daher nicht Gott zuzuschreiben sind. Aber es gelingt Ockham nicht, konsequent zu sein: Einerseits nimmt er Ideen an, andererseits leugnet er ihre Existenz faktisch doch. Ähnlich ist der Fall bei Aristoteles.

49 I. Sent d. 35. q. 5. bzw. S. 492. 15.

1.361 Aristoteles

Obwohl Aristoteles der Ideenlehre nicht zugestimmt hatte, behielt er doch den ihr zugrunde liegenden Gedanken bei, daß unserer allgemeinen begrifflichen Erkenntnis etwas Reales entsprechen muß.

Dieses Reale, das dem Allgemeinbegriff zugrunde liegt, sucht Aristoteles nicht mehr jenseits der irdischen Wirklichkeit, sondern in ihr. Die platonischen Ideen werden zu den aristotelischen "Formen".

Die Formen sind dann die eigentlichen Seienden. Sie verbinden sich mit dem nicht wirklich Seienden, mit dem, was die Möglichkeit hat, jedes Beliebige zu werden. D. h. mit dem Stoff werden die Formen zu formengebenden Kräften, oder, anders ausgedrückt, zu Zweckursachen oder "Entelechien". Wie Platon zwischen höheren und niederen Ideen unterscheidet, so nimmt Aristoteles eine Abstufung der Formen an. Eine niedere Art der Form ist ihrerseits Stoff für eine höhere Formung. Man gelangt zuletzt zu einem Wesen, das nicht mehr Stoff ist für etwas Übergeordnetes. Dieses Wesen, das nichts mehr mit dem Stoff zu tun hat, stellt die reine Form dar. Es ist Zweckursache allen Geschehens. Es schließt alle die Vollkommenheiten in sich ein, die die anderen Entelechien einzeln besitzen, entsprechend wie die platonische Idee die gesamte Vollkommenheit der Einzeldinge umgreift.

Die reine Form ist ganz unveränderlich und unbewegt und ist daher erste Ursache aller Bewegung: Das ist die aristotelische "Gotttheit".

Es ist wohl klar, daß Aristoteles ein Platoniker geblieben ist eben in dieser Theorie der Ideen.

1.37 Zusammenfassung der vorangegangenen Diskussion

Der Aquinate meint, daß Gottes Wissen die erste Ursache aller existierenden Dinge ist. Als erste Ursache ist er notwendig. Die erkannten Dinge (Scita) bleiben jedoch in sich selbst kontingent: "Scita a-Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei quae est causa prima, sit necessaria"⁵⁰. Diese Argumentation gründet sich auf folgendes: Gott ist ewige Gegenwart ("nunc"). Deshalb existiert für ihn weder Vergangenheit noch Zukunft, denn alle Ereignisse sind vor ihm als Gegenwart. Daher sind sie notwendig, aber nur im Sinne des Prinzips: "Omne quod est, quando est, necesse est esse".

Der göttliche Intellekt ist dazu fähig, indem er sich denkt, auch all die Geschöpfe zu denken, denn die göttliche Essenz kann von den Geschöpfen nachgeahmt und partizipiert werden. Hier wird den Geschöpfen eine Art von grundlegender Existenz im göttlichen Wesen zugeschrieben, was in Gott eine "relatio rationis"⁵¹ begründet. In dieser Argumentationsweise zeigt Thomas, wie sehr er mit den Neuplatonikern übereinstimmt, zumal in der Frage, wie die Realitäten in Gott existieren.

Nach Ockham können im Gegensatz zu Thomas die Dinge für Gott nicht in einer ewigen Gegenwart (nunc) existieren, denn das zerstörte die Zeitlichkeit der Dinge. Es ist für ihn nur die Unermeßlichkeit Gottes, die alle Geschöpfe in sich umgreift und die die Erklärung dafür bilden kann, wie Gott die Dinge kennt. Und weil alle Geschöpfe von Gott erkannt werden durch seine Essenz, ist die Wahrheit in der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft

50 S. Theol. I q. 14. a. 13 in c; vgl. Ockham, II. Sent. q. III-IV bzw. S. 55. 5.

51 S. Theol. I q. 15. a. 2.; q. 14. a. 6.

festgelegt, so daß es keinen Raum gibt für neutrale Aussagen. Und daher ist die Wahrheit aller Aussagen ewig vor den unfehlbaren göttlichen Augen. Gott kennt alle Wahrheiten, aber sie bleiben doch kontingent.

Gegen die Ideentheorie Heinrichs von Gent wendet Ockham ein, es gebe keine Mehrzahl von Ideen. Es sei unnötig und irreführend anzunehmen, daß die göttlichen Ideen Mittel zur Erschaffung der Geschöpfe sind. Gott kann die Geschöpfe direkt zur Existenz bringen und erkennen, ohne daß er Ideen als Mittel benötigte⁵². Daher ist es verfehlt, Ideen in Gott anzunehmen; denn dies bedeutet eine Verwechslung von "Worten und Dingen".

Die Rede von Ideen kann nicht heißen, daß diese Realitäten getrennt vom göttlichen Wesen sein können oder, daß sie voneinander unterschieden sind. Wenn es einen Unterschied gäbe, dann müßte es ein realer Unterschied sein, dieser aber ist hier unannehmbar.

Darauf sagt Ockham folgendes: "ideo dico quod ideae sunt ponendae praecise ut sint exemplaria quaedam ad quae intellectus divinus aspiciens producat creaturas cuius ratio est, quia secundum beatum Augustinum ubi supra, propter hoc praecisa ponendae sunt ideae in Deo, quia Deus est rationabiliter operans (...)"⁵³. Darin stimmt Ockham doch mit Thomas überein, daß es

(i) Ideen in Gott gibt, und, daß
(ii) diese Ideen Exemplarursachen für die Erschaffung der Dinge sind. Daraus legt sich der Schluß nahe, daß die Realitäten doch bereits als Ideen in Gott als in ihrer Ursache (in causa) existieren.

52 I Sent. d. 35. q. 5. bzw. S. 483f. 20.

53 I. Sent., d. 35. q. 5. bzw. S. 492. 15.

ZWEITER TEIL

DIE KRITIK DER VORSEHUNGSLEHRE VOM STANDPUNKT DER PRIORSCHEN ZEITLOGIK

2. Priors und Geachs Anwendung der Zeitlogik zur Kritik der thomistischen Vorsehungslehre

2.1 Entstehung und Anliegen der Zeitlogik

2.10 Vorbemerkung:

A. N. Prior und P. T. Geach bestritten die thomistische Lösung in der Frage, wie Gott die Dinge kennt. Für die beiden Autoren kennt Gott die Ereignisse nicht im Zugleich (simultan). Alle Ereignisse in der Gleichzeitigkeit zu erkennen, zerstörte die Zeitlichkeit der Dinge. Der zeitliche Ablauf ist selbst sukzessiv und so auch die Geschehnisse in der Zeit. Daher kann Gott den zeitlichen Ablauf und die Ereignisse in der Zeit nicht zeitlos betrachten, denn sie sind nicht zeitlos wahr.

Bevor wir die Gedanken der beiden Autoren referieren, zunächst ein kurzer Abriß der Geschichte der Zeitlogik. Darauf wollen wir anhand verschiedener Schriften Priors die Hauptgedanken darstellen, die das Verstehen des zentralen Artikels "The Formalities of Omniscience" vorbereiten.

2.11 Frühe Grundprinzipien der Zeitlogik in der Antike und im Mittelalter

2.111 Aristoteles

Es ist nichts Neues in der Philosophie, daß man nach dem Wesen der Zeit fragt, was den unmittelbaren Gegenstand der Zeitlogik ausmacht. Wie P. T. Geach sagt: "Modal logic

is traditionally a part of logic from Aristotle onwards"¹. Wie recht Geach hier hat, zeigt sich darin, daß Aristoteles in "De Categoriis" (besonders Kap. 5. 4a22-8)² die Ansicht vertritt, daß Aussagen die Eigenschaft, möglich zu sein, in bezug auf zukünftige Ereignisse haben, d. h. bevor die Ereignisse, über die die Aussagen gemacht werden, tatsächlich eintreten. Aktualität liegt vor, wenn die Ereignisse eintreten, Notwendigkeit, wenn sie eingetroffen sind und in der Vergangenheit liegen. Bei Aristoteles sind Aussagen nicht ewig wahr (omnitemporal), sondern sie sind wahr oder falsch in bezug auf die Sachverhalte, über die sie gemacht werden.

2.112 Die stoische Zeitlogik

In der stoischen Zeitlogik sind zwei Themen grundlegend:

- (a) Einerseits sind Aussagen ewig wahr (omnitemporal).
- (b) Andererseits haben Aussagen Zeitstufen.

Diese Behauptungen scheinen einander zu widersprechen. Die erste, die besagt, daß die Wahrheit von Aussagen ewig feststehe, ist bezeichnend genug für den stoischen Determinismus: Die Stoiker glaubten nämlich, daß die Wahrheit der Ereignisse schon immer im voraus festgelegt ist, bevor sie eintreten³. Andererseits bedachten sie aber auch, daß sich uns die Ereignisse immer in Zeitstufen darstellen. Den scheinbaren Widerspruch zwischen diesen Behauptungen versuchten die Stoiker folgendermaßen aufzulösen:

1 P. T. Geach, "History of the Corruption of Logic", in: Logic Matters, S. 44

2 Aristotle, De Categoriis, transl. with Glossary by J. L. Ackrill Oxford 1974⁵, S. 90.

3 Vgl. oben, S. 38ff.

2.1121 Die stoische Prädikationstheorie

Die Aufklärung über diesen Punkt verdanke ich dem Buch: "Temporal logic" von N. Rescher und A. Urquhart⁴.

Nach Rescher differenzieren die Stoiker die Eigenschaften von Prädikaten dreifach: sie unterscheiden zwischen poiotes, schesis und lexis.

- (i) Poiotes bezeichnet eine immerwährende Eigenschaft.
- (ii) Schesis ist eine relativ beständige Eigenschaft.
- (iii) Lexis bedeutet eine vorübergehende Eigenschaft.

D. h.

poion (Eigenschaft) $\left\{ \begin{array}{l} \text{(i) poiotes - immerwährende} \\ \text{(ii) schesis - beständige} \\ \text{(iii) lexis - vorübergehende} \end{array} \right.$

(i) Eine poiotes bezeichnet eine Beschaffenheit, die vollendet und bleibend ist.

(ii) Eine schesis beschränkt sich unmittelbar auf eine beständige Eigenschaft, wie z. B., daß ein bestimmter Mensch die Eigenschaft hat, klug zu sein.

Semantisch zusammengefaßt kann dieser Gedanke folgendermaßen wiedergegeben werden:

- (i) Ein Mensch ist und bleibt für immer ein Lebewesen (πολύτης).
- (ii) Ein kluger Mensch ist meistens vernünftig (σχήσις).
- (iii) Ein gesunder Mensch läuft manchmal.

Damit können die Stoiker konsequent beide Thesen nebeneinander vertreten, daß Aussagen über die Zukunft

⁴ N. Rescher (A. Urquhart, Temporal logic, Wien. New York 1971. S. 6; N. Rescher stützt sich auf Zellers Buch: Die Philosophie der Griechen, Pt. 3. Vol. 1, Leipzig 1923⁵, S. 97-99.

⁵ Aristoteles differenziert die Eigenschaften von Prädikaten auch dreifach. Er unterscheidet zwischen:
 a) "(...) τὰ μὲν ἀεὶ ὁμοῦτως ἔχοντα - immerwirkende
 καὶ ἐξ ἀναγκῆς Eigenschaft
 (b) "(...) ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ - meistens
 "(...) τὸ συμβεβηκός" - manchmal (das, was manchmal
 (c) geschieht). vgl. Aristoteles, Metaph. 1027a8; 1027b13f.

ewig wahr sind und daß man, in bezug auf Eigenschaften, verschiedene Zeitstufen annehmen kann.

2.113 Zeitlogik bei den Scholastikern

Unter den Scholastikern beschränken wir uns auf Thomas von Aquin. Über die scholastische Auffassung von einer Aussage, im Unterschied zu der modernen zeitlogischen, schreibt P. T. Geach: "For a Scholastic, 'Socrates is sitting' is a complete proposition, 'enunciabile' which is sometimes true, sometimes false (scholastische Auffassung), not an incomplete expression requiring a further phrase like 'at time t' to make it into an assertion (moderne logische Auffassung)"⁶.

Was Geach sagt, stimmt, ist aber durch die Nuancen der folgenden thomistischen Unterscheidung zu ergänzen: Die Wahrheit bestimmt sich:

- (1) von den betroffenen Dingen her
- (2) von der Bezeichnungsintention her⁷.

Die Wahrheit der Aussagen hängt einmal davon ab, in bezug worauf die Aussage ihr Urteil fällt. Thomas sagt: "Objekt jeder wahren und gültigen Aussage ist das Seiende"⁸. Mit anderen Worten, jede wahre Aussage sagt uns, daß etwas so ist, bzw. nicht so ist und ihr Gegenteil ausschließt⁹.

6 Vgl. P. T. Geach, "A critical Notice on Julius Weinberg's Nicholas of Autricourt: A critical Study in 14th C. Thought" in: *Mind*, Vol. 58, 1949, S. 238-245. Bei Thomas finden sich zahlreiche Texte zu dieser Frage: De Veritate, q. I a. 5 u. 6; q. 2. a. 13; S. Theol., I a. q. 16 a. 8.

7 Siehe De Veritate, q. 2 a. 12 ad 7; "(...) materialiter in locutione ponitur (...)", d. h. Wahrheit aufgrund der Inhaltselemente oder des im Inhalt sachlich Gegebenen: "quod materialiter ponitur". "(...) actus principalis qui significatur (...)" - das wesentlich Bezeichnete ... Wahrheit aufgrund der Bezeichnungsintention.

8 In I. Perih. Lect. 2. n. 3; vgl. S. Theol. I a q. 16 a. 8.

9 Bei Petrus Hispanus heißt es: "Propositio est oratio verum velfalsum significans iudicando ut homo currit vel aliter: Propositio est affirmatio vel negatio alicuius de aliquo" - Summulae logicales, ed. I. M. Bochenski, Domus editorialis Marietti Torino 1947, 1.07, S. 3.

Also richten sich die Aussagen nach dem Zustand der Dinge, d.h., Aussagen über veränderliche Dinge sind nicht für immer wahr, sondern nur kontingent. Vorrang über die betroffenen Dinge hat jedoch die Bezeichnungsintention. Die Übereinstimmung der Aussage mit der Wirklichkeit ist eine notwendige, aber nicht schon eine hinreichende Bedingung. Damit ein Satz wahr ist, genügt es nicht, daß der Inhalt dieses Satzes mit der Wirklichkeit übereinstimmt, wie sie sich im Augenblick empirisch nachweisen läßt. Denn Sätze sind keine Gebilde, die irgendwo in der Luft hängen, sondern die von Sprechern ausgesprochen werden, welche damit eine ganz bestimmte Intention verbinden: "(...) sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur, sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis, (...) ideo cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium"¹⁰.

Hier gibt Thomas eindeutig der Bezeichnungsintention den Vorrang. Es kommt ihm nicht auf die Sache, auf das inhaltlich Gegebene ("quod materialiter ponitur") an, sondern es geht ihm um die Wirklichkeit, die als Kern der Aussage intendiert ist, also dasjenige, was wesentlich in der Aussage bezeichnet werden soll ("actus principalis qui significatur"). Die Notwendigkeit oder Kontingenz der Wahrheit hängt nicht von den inhaltlichen Elementen ab, d. h. die Aussage, daß Gott etwas Kontingentes weiß, ist insgesamt nicht deshalb etwas Kontingentes, weil eines ihrer Inhaltselemente (nämlich der gewußte Gegenstand) etwas Kontingentes ist. Vielmehr: die wesentliche Intention

¹⁰ De Veritate, q. 2 a. 12 ad 7.

der Aussage richtet sich darauf, das Wissen Gottes zu bezeichnen, richtet sich also auf einen notwendigen Akt. Und damit bestimmt sich der Charakter der Aussage selbst nach diesem von ihr wesentlich Bezeichneten; d. h., diese Aussage ist notwendig, weil sie wesentlich von Notwendigem handeln soll. Damit haben wir es beim Wissen Gottes (die Tatsache, die diese Aussage zu bezeichnen intendiert), ungeachtet der kontingenten Wissensgegenstände, mit einer notwendigen Tatsache zu tun.

Zusammengefaßt sind Thomas' Ansichten über die Wahrheit folgende:

Der Satz wird als sprachlicher Ausdruck einer Aussage, d.h. als eine "vox complexa" angesehen¹¹. Er ist daher ein Redeteil mit vollständiger Bedeutung, in dem eine "compositio" oder "divisio" stattfinden kann. Diese "compositio" und "divisio" ist aber nicht in den Dingen selbst, sondern geschieht durch den Verstand¹². Da wir so sprechen, wie wir denken, kommt diese "compositio" oder "divisio" auch im sprachlichen Ausdruck dieser Verstandeshandlung des Urteilens zum Ausdruck.

Wesentlich für die Wahrheit als die Gegenstände, die man verbindet, ist die Verstandeshandlung des Verbindens, d. h. was man durch diese Aussageverknüpfung auszudrücken beabsichtigt. Davon hängt die Notwendigkeit oder Kontingenz der Wahrheit ab.

11 S. Theol. I a q. 16 a. 2.

12 S. C. G. I, c. 36.

1.12 Zeitlogik in der neueren Zeit

J. E. Mc Taggart¹³ und J. N. Findlay¹⁴ weckten das Interesse, die Natur der Zeit zu untersuchen. Diese Diskussionen führten schließlich in den späten Vierziger Jahren zur Begründung der Zeitlogik als wissenschaftliche Disziplin. Prior, der allgemein als ihr Begründer gilt, gibt an, wichtige Anregungen von Geach empfangen zu haben¹⁵.

13 J. E. Mc Taggart, "The Unreality of Time", in: Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, No. 68. Oxford (1908), S. 458ff. Für weitere Diskussionen vgl. A. N. Prior, Past, Present and Future, Oxford 1978, S. 1-66; ders., "Time and Change", in: Ratio, vol. 10, 1968, 173-177; T. Chapmann, "The Unreality of Time", in: Idealistic Studies - an International Philosophical Journal, vol. 10 no. 2, May (1980), 122-130.

14 J. N. Findlay, "Time': A Treatment of some Puzzles", in: Essays in Conceptual Analysis, ed. & introd. by A. Flew, Oxford 1968, S. 52.

15 Prior schreibt: "In 1949 P. T. Geach made the following comment in a critical notice of Julius Weinberg's Nicolaus of Autricourt: A Study in 14th Century Thought: 'such expressions as 'at time t' are out of place in expanding scholastic views of time and motion. For a Scholastic, 'Socrates is sitting' is a complete proposition, enuntiable, which is sometimes true, sometimes false; not an incomplete expression requiring a further phrase like 'at time t' to make it into an assertion'. Prior sagt: "Today this has perhaps become a common place of logical history, but in 1949 it was quite widely informative. It was certainly to myself; I had taken it for granted that it was not only correct but also 'traditional' to think of propositions as incomplete, and not ready for accurate logical treatment, until all time-references had been so filled in that we had something that was either unalterably true or unalterably false. Geach's remark sent me to the sources". A. N. Prior, Past, Present, Future, Oxford, 1978, S. 15f.

2.121 Die Geschichte fing folgendermaßen an:

In seinem 1941 erschienenen Artikel: "Time: A treatment of some Puzzles" sagte Findlay: "our conventions with regard to tenses are so well worked out, that we have practically the materials in them for a formal calculus"; und "the calculus of tenses should have been included in the modern development of modal logics"¹⁶. Findlay macht hier die zutreffende Aussage, daß in der Umgangssprache bereits wichtige Elemente für eine formale Logik der Zeit impliziert sind. Der Vorschlag Findlays gab den unmittelbaren Anstoß zur Begründung der Zeitlogik durch Prior. Dazu sagt Prior: "(...) sofar as I know, the first attempt to produce a calculus of the type Findlay wanted to see was my own in the early 1950's"¹⁷.

Findlays Artikel war seinerseits eine Gegenreaktion auf Mc Taggart's These, daß Zeit unreal ist¹⁸. Findlay meint, es sei ungereimt so zu denken, denn die Realität der Zeit zeigt sich schon in der Weise, in der wir von Zeit sprechen, wenn wir etwas in der Zeit beschreiben wollen. Z. B. sprechen wir von Ereignissen in der Reihenfolge, in der sie in der Zeit geschehen sind: "(...) People are led to say, that this took place at the same time as that, that this lasted longer than that, that this took place before that, that this has just happened or that that will happen"¹⁹.

Dieser Einwand Findlays scheint ganz selbstverständlich. Aber wieso konnte dann Mc Taggart dazu kommen, die Realität zu bestreiten, obgleich es unsin unseren

16 Findlay, op. cit., S. 52.

17 A. N. Prior, Past, Present, Future, Oxford 1978³, S. 10

18 Findlay, op. cit., S. 37.

19 Finlay, op. cit., ibid.

Linie (...A—B...) als Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft aufgefaßt werden. Auf der B-Reihe dagegen behält eine Position P_1 , gegenüber einer anderen P_2 , unveränderlich ihre Relation "früher", "zugleich" oder "später" bei²¹.

Auf der A-Reihe sind die Positionen veränderlich, ebenso wie die durch sie repräsentierten Ereignisse sich verändern: Ein bestimmtes Ereignis liegt nicht mehr in der Zukunft, sondern ist bereits gegenwärtig. Aber es wird nicht gegenwärtig bleiben, sondern nachher wird es Vergangenheit sein. Auch als in der Vergangenheit liegendes Ereignis bleibt es nicht bestehen, denn es geht weiter und weiter in die Vergangenheit²². Mc Taggart zieht daher den Schluß, daß die Prädikate Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (d. h. past, present, future) widersprüchlich sind²³. Dafür hat er folgende Gründe:

- (i) Die Prädikate (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) sind miteinander inkompatibel.
- (ii) Jedes Ereignis besitzt zugleich alle drei oder mindestens zwei von ihnen²⁴.

A. N. Prior denkt hingegen, daß Mc Taggart sich hier in einen Irrtum verwickelt. Denn anstatt die Irrealität der Zeit zu begründen, begründet die A-Reihe vielmehr

21 Mc Taggart, op. cit., S. 458; vgl. ders., The Nature of Existence, vol. I, Cambridge 1927, ch. 33, S. 305

22 So bezeichnet man in der deutschen Grammatik das Plusquamperfekt auch als Vorvergangenheit, weil dieses Ereignis: "nach dem ich die Arbeit beendet hatte ...", vor einem anderen vergangenen Ereignis liegt.

23 Mc Taggart, op. cit., S. 461; ders. The Nature of Existence, vol. I, ch. 33, § 306 und § 328.

24 Wittgenstein sagt unabhängig von Mc Taggart: "Die Möglichkeit aller Zukunft hat die Zeit jetzt in sich" - L. Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, Oxford 1964, S. 160.

die Realität der Zeit. Prior schreibt: "Mc Taggart himself observes that propositions, which deal with the place of anything in the A-series, such as 'the Battle of Waterloo is in the past', and 'it is now raining' are of a kind which can be sometimes true and sometimes false"²⁵.

Prior zieht daraus den Schluß: "the 'is' that occurs in such proposition, therefore cannot be non-temporal"²⁶.

Der Widerspruch, der Mc Taggart den Anlaß dazu gab, die Irrealität der Zeit zu behaupten, liegt in der Tatsache, daß jedes Ereignis die Prädikate 'Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft' in sich hat. Diese Beobachtung Mc Taggarts ist richtig. Aber es scheint nicht angemessen, daraus auf die Irrealität der Zeit zu schließen. Denn ein Ereignis kann nicht schlechthin (simpliciter) zukünftig, vergangen oder gegenwärtig sein, sondern nur in bezug auf eine bestimmte Zeit, in der es noch zukünftig war, gegenwärtig ist oder bereits vergangen sein wird. Obwohl Mc Taggarts Aufsatz über die Irrealität der Zeit ein Mißverständnis enthält, sind einige Thesen Mc Taggarts entscheidend gewesen für spätere Diskussionen über die Natur der Zeit und die Beziehung zwischen Zeit und Realität.

Bevor wir die Verdienste Mc Taggarts überprüfen, hier eine knappe Zusammenfassung seiner These:

Mc Taggart unterscheidet zwischen zwei möglichen Zeitauffassungen: der A-Reihe und der B-Reihe. Die A-Reihe ordnet die Geschehnisse zeitlich ein und reicht von den Ereignissen in der entferntesten Zukunft, über die Gegenwart, bis hin zu den Geschehnissen der entferntesten Vergangenheit. Die B-Reihe ordnet sie, je nachdem welches

25 Prior, op. cit., S. 6

26 Prior, op. cit., ibid.; vgl. P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 131ff.

früher kommt, d. h. setzt die Zeitpunkte der Ereignisse zueinander in unveränderliche Beziehungen. Die A - Reihe zeigt, wie sich die Ereignisse, von der Zukunft zur Vergangenheit hinbewegen, in der B-Reihe dagegen gibt es keine Bewegung. In der A-Reihe verändert alles ständig seine Lage, während sich die Positionen in der B - Reihe niemals ändern. Ereignisse des siebzehnten Jahrhunderts z. B. lagen einmal in der Zukunft, sind jetzt Vergangenheit und werden es in immer höherem Maße.

In der A-Reihe gehen sie den Ereignissen des zwanzigsten Jahrhunderts voraus, weil sie eher gegenwärtig waren, und beide Gruppen von Ereignisse bewegen sich von spätern Stellen in der A-Reihe hin zu früheren. In der B-Reihe hingegen bewegen sie sich überhaupt nicht. Ereignisse des siebzehnten Jahrhunderts kommen ein für allemal dreihundert Jahre vor denen des zwanzigsten Jahrhunderts und damit ist der Fall erledigt.

2.1221 Verdienst von Mc Taggarts These über die Irrealität der Zeit

(i) Mc Taggart denkt, daß jedes Ereignis die drei Prädikate 'Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft' zugleich besitzt, d. h. in sich einschließt. Ein Beispiel soll das erläutern: Nehmen wir einen Satz wie: 'Es regnet' (d. h. auf Englisch: 'It is raining'). Dieser Satz ist zweideutig: Entweder kann man ihn zeitlos, oder man kann ihn zeitlich verstehen.

Der Satz 'es regnet' ist zeitlos, denn sowohl in der Vergangenheit ist es wahr gewesen, daß 'es regnet' als auch in der Zukunft 'wird wahr sein, daß es regnet'. (In beiden Fällen in bezug auf den jeweiligen Augenblick).

Aber man kann den Satz 'es regnet' temporalisieren, d. h. auf einen ganz bestimmten Zeitpunkt festlegen. Z. B. kann man sagen: 'es wird wahr sein, daß es am 1. Mai 1985

in London regnet' = 'es ist wahr, daß es am 1. Mai 1985 in London regnen wird'. Hier wird einerseits die Zukunftsform: 'wird wahr sein' mit der Gegenwartsform 'ist wahr' vertauscht und andererseits die Gegenwartsform 'regnet' gegen die Zukunftsform 'wird regnen' ausgetauscht. Also kann die Gegenwartsform, bezogen auf einen gegebenen Zeitpunkt, die Prädikate der Vergangenheit oder Zukunft in sich einschließen.

Thomas von Aquin erläutert diesen Sachverhalt folgendermaßen: Nur im Präsens, wo das Verb sich unmittelbar auf den aktuellen Zustand des Vorganges bezieht, wird das Zeitwort schlechthin (absolut) gebraucht. Im Präteritum und Futur hingegen muß das Handeln oder der Vorgang immer auf eine Gegenwart bezogen werden; man bezieht sich immer nur mittelbar auf den Vorgang, daher handelt es sich nur um ein 'agere vel pati secundum quid',²⁷.

Weiter sagt Thomas: Fälle (casus) des Verbs heißen Futurum und Präteritum deswegen, weil sie mit Rücksicht auf das Präsens, sozusagen von ihm 'fallend', gebraucht werden, denn die Vergangenheit ist das, was dereinst Gegenwart gewesen ist. Man kann diesen Gedanken formalisiert folgendermaßen darstellen:

'x ist zukünftig' ' = (x ist gegenwärtig) ist zukünftig',
oder

'x ist zukünftig' ' = (x ist zukünftig) ist gegenwärtig'

'x ist Vergangenheit' ' = (x ist Vergangenheit) ist
oder

'x ist Vergangenheit' ' = (x ist gegenwärtig) ist Vergangenheit

27 In I. Perih. L. I. 5. Praeteritum vel futurum dicitur per respectum ad praesens. In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio Marietti, Turin 1955, Kommentar zu De Interpr. 16^b 17-19.

Das Präsens von Verben wie 'sein' und 'tun' fungiert im Indikativ als absolute Zeit.

Mc Taggarts Ansicht in diesem Punkt gründet bezeichnenderweise auf der Natur der Zeit selbst, was man am Verb 'ist' sehr gut beobachten kann:

2.1222 Linguistische Analyse des Wortes 'ist'

Im Sprachgebrauch spielt das Wort 'ist' eine wichtige Rolle:

(i) Mit dem Wort 'ist' kann einer Person oder Sache ein Prädikat (Eigenschaft) zugeschrieben werden, z. B. Johannes ist ein Mensch .

(ii) Das Wort 'ist' kann dazu dienen, eine Identität oder Relation zwischen zwei Dingen zu behaupten, z. B. 'x ist x' im Sinne von 'x = x', was für jedes beliebige x gültig ist:

$$(x) (Q(x) \longleftrightarrow Q(x))$$

(iii) In mathematischer Anwendung, z. B. wenn gesagt wird: 'Die Zahl 3 ist eine Primzahl'.

(iv) Das Wort 'ist' kann omnitemporal sein, d. h. für alle Zeit wahr gebraucht werden, wenn es einem Ding eine ihm immer zukommende Eigenschaft zuschreibt: z. B. im Satz:
Schnee ist weiß .

(v) Das englische Wort 'is' wird ferner in Sätzen wie: "It is raining in Münster, gebraucht. 'Is' bedeutet hier: es ist wahr, daß es tatsächlich zum jetzigen Zeitpunkt in Münster regnet.

Für Prior kommt nur Fall (v) in Frage, in Sätzen wie:

- (a) 'Es regnet '
- (b) 'Die Sonne scheint'
- (c) 'Eine Seeschlacht findet statt' .

Es handelt sich um Beschreibungen, die in sich weder wahr noch falsch sind. Nur unter Hinzufügung von Raum-

und Zeitangaben erhält man aus ihnen Sätze, die wahre oder falsche Gedanken (propositions) ausdrücken, wie den Satz: 'Eine Seeschlacht findet am 1. Juni 1984 statt'. Also muß die Aussage, um wahr zu sein, Bezug nehmen auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum. Denn wenn etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt existiert, existiert es notwendig zu diesem Zeitpunkt: $(x) (t) (E_t(x) \rightarrow \text{Nec } E_t(x))$. Der Leser wird merken wie sehr sich diese Position von der zuvor referierten des Aquinaten unterscheidet²⁸.

(ii) Ein weiterer Punkt in Mc Taggarts Aufsatz verdient Aufmerksamkeit: Wenn ein Ding (Tatsache) in der Zeit existiert, dann ist diese Tatsache (dieses Ding) eine Wirklichkeit: 'if any reality is in time, that involves that the reality in question exists'²⁹. 'In der Zeit sein' wird hier verstanden als: in der A-Reihe sein. Die unmittelbare Folge dieser These ist: Die Prädikate 'vergangen', 'gegenwärtig' und 'zukünftig' sind wichtig, um den zeitlichen Ablauf beschreiben zu können. Um einen zeitlichen Ablauf erfassen zu können, muß der Beobachter selbst ein Teil der Zeit sein. Nehmen wir einen Beobachter, der jedes Ereignis in der Welt innerhalb eines bestimmten Zeitraums beobachtet. Nehmen wir weiter an, daß unser Beobachter sieht, daß diese Ereignisse sukzessiv (d. h. aufeinander folgend) geschehen. Auch wenn es ihm bewußt wäre, was er beobachtet und was er beobachten will, kann er trotzdem nicht vollkommen mitteilen, was er beobachtet hat, wenn er nicht die Prädikate 'zukünftig', 'vergangen' und 'gegenwärtig' benutzt. Auch wenn er seine Beobachtung richtig

28 Vgl. oben S. 95f.

29 Mc Taggart, op. cit. S. 465.

beschreiben könnte, wäre es unmöglich für ihn zu sagen, welches von den Ereignissen tatsächlich zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht, ohne solche Partikel wie "nun", "jetzt", "gestern um 15 Uhr", "heute am Morgen um 8 Uhr", für die der Moment der Sprachhandlung den Bezugspunkt darstellt (token reflexive particles). Augenblicke, die jeweils als Gegenwart aufgefaßt werden, können nicht Teil derselben Realität sein, wenn sie nicht sukzessiv sind. Mc Taggart schreibt: "(...) different presents, unless they are successive, cannot be real. So the different time-series which are real, must be able to exist independently of the distinction between past, present and future"³⁰.

Prior bestreitet Mc Taggarts These von der Nichtwirklichkeit der Zeit, aber in unserem zweiten Punkt stimmt er eindeutig mit Mc Taggart überein.

Nach diesem kurzen historischen Überblick über die Situation der Zeitlogik vor Prior, wollen wir nun genauer auf die Merkmale der Priorschen Zeitlogik eingehen: Vorbereitend wollen wir einige Hauptgedanken aus verschiedenen Werken Priors referieren. Denn um den zentralen Aufsatz: "The Formalities of Omniscience" zu verstehen, braucht man eine zureichende Kenntnis seiner grundlegenden philosophischen Auffassungen. Aber es wird hier keine vollständige Behandlung von Priors Zeitlogik angestrebt. Denn solche Darstellungen sind bereits greifbar³¹.

2.123 Merkmale der Priorschen Zeitlogik

Für Prior sind Aussagen über kontingente Ereignisse in der Zukunft noch nicht bestimmt, wahr oder falsch zu

30 Mc Taggart, op. cit., S. 466.

31 A. N. Prior, Past, Present, Future; id., Time and Modality; N. Rescher/A. Urquhart, Temporal Logic, Wien/New York 1971.

sein. Aber Aussagen (oder Ereignisse) kann man nur wissen, wenn sie wahr sind³². In diesem Kontext schreibt Prior: "Wenn wir sagen 'Gott sei Dank, es ist vorbei', meinen wir damit kein zeitloses Ereignis, sondern wir meinen, daß ein bestimmtes Ereignis, von dem auch der Zeitpunkt bestimmt sein muß (z. B. am 15. Juni 1985), vorbei ist"³³. Jedes Ereignis geschieht zu einem bestimmten Zeitpunkt und ist so mit diesem Zeitpunkt verbunden. Es gibt daher keine Wahrheiten (facts) über bestimmte Ereignisse, bevor diese eintreten, d. h., bevor der notwendig zu diesem Ereignis gehörende Zeitpunkt gegeben ist. Das liegt in der ontologischen Natur der Zeit selbst begründet:

2.1231 (iii) Kontingenz der Zeit nach Prior

Die Kontingenz der Zeit hängt nach Priors Verständnis von der ontologischen Struktur der Zeit selbst ab. Bereits die Tatsache der Veränderung und Veränderlichkeit in der Welt ist Grund dafür, daß Zeit kontingent ist. Die Kontingenz der Zeit zeigt sich im folgenden:

2.1232 (iv) Der Begriff "offene Zukunft"

Für A. N. Prior³⁴ und P. T. Geach³⁵ besteht das Wesen

32 A. N. Prior, Papers on Time and Tense, Oxford 1968, ch. 3.

33 Prior, "Thanks Goodness that's over", in: Philosophy 34, 1959, S. 17.

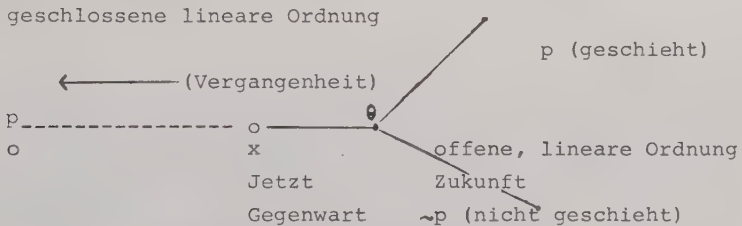
34 A. N. Prior, Past, Present, Future, S. 171; vgl.

35 P. T. Geach, Providence and Evil, S. 140.

der Zukunft darin, daß Zukunftsaussagen weder wahr noch falsch sind, d. h. die Zukunft ist "offen". Der Begriff "offene Zukunft" kann nur verstanden werden, wenn man die Natur der Zeit selbst, im Unterschied zu der Ursache von Ereignissen in der Zeit, sieht. Die zukünftigen Ereignisse sind jetzt noch nicht festgelegt, aber wenn sie geschehen, müssen sie zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt geschehen.

Offene Zukunft kann bildlich so dargestellt werden:

Topologischer Baum:



Erläuterung: In diesem topologischen Baum sei der Punkt X die Zeitstelle Jetzt, d. h. der gegenwärtige Moment. Am Punkt θ verzweigt sich die Reihe der Ereignisse, d. h. es kann p oder $\sim p$ geschehen. In diesem Sinne stellt p ein typisches Beispiel eines künftigen Ereignisses dar. Denn zum gegenwärtigen Zeitpunkt x ist es unmöglich voraussagbar, ob p oder $\sim p$ eintritt. Es ist zu beachten, daß am Punkt θ die Zeit sich verzweigt. θ muß als Kanal gesehen werden, durch den die Ereignisreihe fließt³⁶. So verstanden gibt es beliebig viele alternative Möglichkeiten. Für Prior bedeutet der Punkt θ eine Gabelung im zeitlichen Ablauf³⁷.

In viel stärkerem Maße, als durch die These von bloß möglichen künftigen Ereignissen (d. h. possible future courses of events), wird hieraus ersichtlich, warum die

36 Vgl. N. Rescher/A. Urquhart, op. cit., S. 72

3 Vgl. dazu P. T. Geach, op. cit., ibid.

künftigen Ereignisse niemals spezifiziert werden können und warum es sinnlos ist, künftige Ereignisse als wahr oder falsch zu charakterisieren, bevor sie tatsächlich eintreten. Sie sind nicht nur unbestimmt, sie sind vielmehr, wie Prior sagt, nicht feststellbar (unstatable).

Warum die Wahrheit von künftigen Ereignissen unsagbar ist, läßt sich so erklären:

2.1233 (v) Priors Bedeutungstheorie: Wie beziehen sich Aussagen auf die Realitäten?

Priors Bedeutungstheorie beruht auf der Annahme, daß die Entitäten, die in einem gegebenen Modell als Werte von Ausdrücken der Funktorkategorien in Frage kommen durch die Entitäten bestimmt sind, die als Werte von Ausdrücken der Grundkategorien fungieren. Anders ausgedrückt: Sätze besitzen keinen Wert außerhalb des Kontextes, in dem sie formuliert werden. Sätze werden von Prior als Objekte verstanden, die ihren Wahrheitswert in Abhängigkeit von der Zeit ändern können³⁸. Diese Theorie läßt sich an folgendem Beispielsatz Priors bestätigen: "Wenn es der Fall war, ist oder sein wird, daß jemand zum Mars fliegt, so gibt es jemand, der zum Mars flog, fliegt oder fliegen wird"³⁹.

In dieser Auffassung unterscheidet sich Prior von Quine⁴⁰ und J. J. C. Smart⁴¹.

38 A. N. Prior, Time and Modality, Oxford 1957, S. 8f.

39 A. N. Prior, "Time, Existence and Identity", in: Proceedings of the Aristotelian Society. vol. 66, (1965-66), S. 184.

40 W. v. Quine, op. cit., S. 331ff.

41 J. J. C. Smart, "Spatializing time", in: Mind 1953, S. 239-40.

Für Quine und Smart gilt: Wenn ein Ding E eine Eigenschaft hat, so ist es zeitlos wahr, daß es diese Eigenschaft hat. N. Hartmann scheint derselben Ansicht zu sein, denn für ihn gilt: "Ein zukünftiges Ereignis hat von Ewigkeit her seine Zeit"⁴². Für Prior aber existiert nicht alles, was einmal wirklich sein wird, bereits zuvor in irgendeiner Form als Möglichkeit (possible) oder dergleichen. Prior schreibt: "Es gab zum Beispiel vor 100 Jahren von einem jetzt lebenden Menschen noch keine Tatsachen ("facts"). Eine Aussage über diesen Menschen war auch in futuristischer Form vor 100 Jahren nicht zu machen, sie konnte weder wahr noch falsch sein; sie war nicht feststellbar (unstatable)"⁴³.

42 N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, S. 233ff. Vielleicht war es in diesem Zusammenhang, daß Prior einmal sagte: es sei notwendig die Logik zu entmythologisieren: "There is too much unconscious theological fantasy in modern logic and it needs demythologising". A. N. Prior, Time and Modality, S. 50.

43 Prior schreibt: "It was not the case 100 years ago. that I existed, there were, I would contend, no facts about me, not even the fact of there being no facts about me then (...), what we cannot say is that it was the case 100 years ago, that I did not exist". A. N. Prior, Time and Modality 1957, S. 31; Prior revidierte seine Auffassung teilweise, d. h. er akzeptierte zwar noch, daß es keine Fakten über noch nicht Existierendes gibt; aber er lehnte die analoge Übertragung auf Vergangenes ab, daß es auch keine Fakten über nicht mehr Existierendes gibt: "... let me interpose a peccavi, I have suggested elsewhere that just as there were no facts about me before I existed (not even this fact of there being no facts about me; though of course there is now the past-tense fact of there having been none then), so there will be no facts about me after my existence ends (if it does end). And my ground for saying this was the very weak one that if some facts about a thing imply that it still exists and some do not, nobody can state with any precision where to draw the line between these two classes of facts." A. N. Prior "Thanks Goodness that's over", in Papers in Logic and Ethics, S. 83. Zu dieser Revision kam es, weil Geach die frühere Ansicht Priors kritisiert hat. Vgl. P. T. Geachs Kritik in der Cambridge Review, May 4, 1957, S. 543; zitiert auch bei Prior in: Op. cit. ibid, S. 83.

Priors Bedeutungstheorie läuft daher darauf hinaus, daß "x existiert" mit "es gibt Tatsachen (facts) über x" gleichgesetzt werden soll⁴⁴. Dieser Punkt wird noch weiter erläutert durch die Unterscheidung folgender Sätze:

- (i) "Es war nicht der Fall, daß p" (Npp) und
- (ii) "Es war der Fall, daß nicht p" (PNp)
- (iii) "Es ist nicht jetzt unvermeidlich daß p"
d. h. N Lp und
- (iv) "Es ist möglich, daß Nicht-p"
(M Np).

2.1234 Prior und die neopositivistische Erkenntnistheorie

Diese Auffassung, daß "es existiert" immer eine verifizierbare Tatsache meint, stimmt mit dem allgemeinen neopositivistischen Erkenntnisprinzip überein. Wie Wittgenstein im "Tractatus" sagt: Nur Aussagen sind sinnvoll, und nur im Nexus von Aussagen hat ein Name Bedeutung⁴⁵. Ayer führt diese

44 A. N. Prior, Time and Modality, S. 32.

45 L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (Logisch-philosophische Abhandlung), Frankfurt a. M. 1963, S. 24, bzw. 3.3.

Gedanken weiter: Man solle durch das Verifikationsprinzip nachprüfen, "ob ein Satz eine echte Proposition über eine Tatsache ausdrückt". Weiter sagt er: So könne man nachweisen, ob bestimmte Beobachtungen relevant sind, um die Wahr- oder Falschheit der zur Debatte stehenden Aussagen festzustellen⁴⁶. "Wenn man die Frage positiv beantworten kann, ist die Aussage wahr oder falsch, ist aber die Antwort negativ ist sie bedeutungslos"⁴⁷.

Eine ähnliche Meinung vertritt R. Carnap⁴⁸ mit seiner Methode der Protokollsätze: Nur das ist wahr, was man beobachten und in Form von Protokollsätzen weitererzählen kann. Dieses Verifikationsprinzip ist entscheidend zum Verständnis von Priors Wahrheitstheorie.

Priors Bedeutungstheorie spiegelt sich wider in einigen seiner metaphysischen Überlegungen.

2.124 Metaphysische Überlegungen Priors

Im ersten Buch der Physik (A, 7, 191^a 23-32) schreibt Aristoteles: "(...) die ersten Philosophen (...) behaupteten, daß keines der seienden Dinge entstehe oder vergehe, weil das Entstehende notwendig entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem entstehen müsse, beides aber unmöglich sei; denn einerseits entstehe aus Seiendem nichts (da es ja bereits sei), und andererseits entstehe aus Nichtseiendem nichts; denn etwas muß zugrunde liegen".

Prior sieht in diesem Text eine beweiskräftige Argumentation gegen die mögliche Existenz eines Dinges in irgendeiner Form, bevor es tatsächlich ins Dasein eintritt⁴⁹.

⁴⁶ A. Ayer, Language, Truth and Logic, London 1936², S. 44.

⁴⁷ Ayer, op. cit., S. 48.

⁴⁸ R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt am Main 1966, S. 7-57.

⁴⁹ A. N. Prior, Past, Present, Future, S. 139.

Hierdurch sieht er folgende Auffassung widerlegt: "If something is (...) existing; then there used to be something that was going to be (...)"⁵⁰. Es wird dadurch aber nicht unmöglich, daß es einen Anfangspunkt für die Existenz gibt⁵¹. Weiter sagt Prior: Dieser Gedanke biete auch für die Schöpfungslehre eine Schwierigkeit. Denn aus dem Nichtseienden wird nichts zur Existenz gebracht, und das, was schon Wirklichkeit ist, braucht nicht erst ins Dasein gerufen zu werden⁵².

P. T. Geach faßt die Entstehung eines Menschen aus dem Seienden so auf:

- (i) Für ein x gilt (Gott hat verursacht, daß (x ein Mensch ist)), während er die Entstehung eines Menschen aus dem Nichtseienden so versteht:
- (ii) Es ist nicht der Fall, daß (i), aber Gott hat es verursacht, daß (für ein x gilt (x ist ein Mensch))⁵³. Bei dieser Symbolisierung können wir beobachten: Im Fall (i) wird ein x bereits erwähnt, bevor vom Verursachen die Rede ist, d. h. für Gottes Verursachen ist bereits Seiendes vorausgesetzt. Im Fall (ii) hingegen kommt außerhalb des von "verursachen" abhängigen Satzes kein x vor, d. h. außerhalb von Gottes Verursachen gibt es kein Seiendes, das Seiende wird allererst von Gott hervorgebracht 'aus dem Nichts'.

Hierzu sagt Prior: was Gott nach Geachs Auffassung täte vor der Entstehung eines Menschen aus dem Nichtseienden wäre nicht: 'laß diesen (this) Menschen sein' und dann

50 Prior, op. cit., ibid.

51 "It should be noted, that however it tells against the conception of coming to be, it does not make it impossible for a thing to start to be". ibid.

52 Prior, op. cit., S. 140.

53 P. T. Geach, "Causality and Creation", in: Sophia Melbourne vol. I, No. I, April (1962), 1-8.

wäre er, sondern: 'laß einen Menschen sein' und dann ist er. Für Prior kann Gott nicht sagen: 'laß diesen Menschen sein', denn mit dem Demonstrativum dieser (this) kann man nur auf einen wirklich existierenden Menschen hinweisen als auf "diesen Menschen"⁵⁴, genauso wie es nach Prior auch nur in bezug auf einen bereits existierenden Menschen Tatsachen geben kann⁵⁵.

Auch Thomas behauptet nicht, daß die Dinge, die Gott schafft eine getrennte Existenz für sich haben vor ihrem Eintritt ins Dasein. Thomas bestreitet die Rechtmäßigkeit dieser neuplatonischen Argumentation. Vielmehr habe Gott als die Ursache Ideen von allem, so daß alle Realitäten in Gott und nicht in sich selbst präexistieren. Denn Gottes Intellekt ist mit seiner Essenz identisch und Gott kennt seine Essenz nicht nur, wie sie in sich ist, sondern auch als etwas, das nachahmbar ist. Die-

54 Prior, op. cit., S. 140. Eine ähnliche Meinung vertritt G. E. Moore. Für ihn gilt: "'I don't exist now' and 'this doesn't exist now', are selfcontradictory. But 'I might not have existed now (at t_1)' or 'this mightn't' are not, because what they mean is merely that there would have been no contradiction in my saying of myself in the past 'I shan't exist at t_1 ', and will be no contradiction in my saying of myself in the future 'I didn't exist at t_1 ' (...) No one could, of course, have said of 'this' in the past 'this won't exist at t_1 ', unless this did exist at the past moment in question, nor could anyone say of 'this' in the future 'this didn't exist at t_1 unless 'this' exists at the future moment in question." The Commonplace Book of G. E. Moore, S. 329; zitiert auch bei Prior, op. cit., S. 151. In ähnlicher Weise sagt Gilbert Ryle: "Statements in the future tense cannot convey singular, but only general truths". G. Ryle, Dilemmas, S. 25-27.

55 Vgl. oben, S. 110.

se Ideen in Gott sind die Vorbilder der Dinge (causa exemplaris), so, wie sie in Gott vorhanden sind. Sie sind jedoch weder ontologisch von Gottes Wesen getrennt, noch stellen sie eine Verdoppelung der existierenden Dinge dar. Sie sind als erkannte Dinge in Gott enthalten.

Der göttliche Wille setzt die Dinge als existierende wann er will. Da Gott die Dinge kennt, die im Schöpfungsakt ins Dasein gerufen werden, sind sie an sich gar nichts Neues. Gott aber kennt sie bereits, weil der Schöpfungsakt ein Akt des Willens und nichts Blindes ist. In diesem gewollten Schöpfungsakt kann Gott unmittelbar einen bestimmten Menschen wollen und ihn ins Dasein hervorrufen. Wie wir oben gesehen haben⁵⁶, vermochte Ockham nicht konsequent bei einer Schöpfung durch Vernunft Ideen in Gott zu leugnen.

Auch Aristoteles war dies nicht möglich, denn seine Theorie der Formen (insbesondere der reinen) ist letztendlich nichts anderes als eine Modifikation der platonischen Theorie. Eines ist klar: Entweder schafft Gott die Dinge als gewollte Geschöpfe, oder sie fließen aus ihm in einer Art Emanation. Die letztgenannte Möglichkeit lehnt Thomas ab: Gott schafft nicht die Dinge aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus, er schafft sie als erkannte und gewollte Dinge. Priors Standpunkt scheint nicht beweiskräftig genug, um Thomas hier zu widerlegen.

2.125 A. N. Prior und seine Theorie von der Indetermination

Der 'locus classicus' dieser Theorie ist sein Buch: "Time and Modality" und zwar die Kapitel 9 und 10. Diese beiden Kapitel enthalten eine Rekonstruktion der Meisterargumentation des Diodorus⁵⁷.

56 Vgl. oben S. 87.

57 Diodorus war der berühmteste megarische Logiker.

Nach Diodorus⁵⁸ gilt:

(i) "Alles vergangene Wahre ist notwendig",
d.h. $Pp \longrightarrow NMNPPp$

Eine Ableitung aus Diodorus' Argument ist folgendes:

(ii) Aus einem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen:
Prior gibt diesem Argument folgende Form: "Wenn etwas
notwendig und definit ein Unmögliches impliziert, ist
es selbst unmöglich", d.h.

$NMN(p \longrightarrow q) \wedge NMq \longrightarrow NMP$

(iii) Ein weiteres Derivat des ersten Arguments ist:
Wenn etwas der Fall ist, so ist es nicht der Fall gewesen,
daß es niemals der Fall sein werde:

$(p \longrightarrow NPNFPp)$

(iv) Und schließlich:

Wenn etwas weder der Fall ist, noch sein wird, dann ist
es bis jetzt (by now) der Fall gewesen, daß es niemals
der Fall sein werde:

$Np \wedge NFp \longrightarrow PNFp$

(iii) und (iv) sind Priors' Rekonstruktionen⁵⁹.

Nota bene:

prior bestreitet die Gültigkeit der beiden Prämissen

58 Vgl. oben, S. 38.

59 Die Gültigkeit dieser Rekonstruktion läßt sich bei
Aristoteles nachweisen; De Interpretatione, c.9, 18^b9-13

(iii) und (iv), die er rekonstruiert hat. Über die Prämisse (iv) sagt er:

"Wenn es definit, d. i. endgültig falsch ist, daß p jemals eintreten wird, dann ist jetzt die Möglichkeit seines Eintretens nicht mehr offen. Wenn diese Möglichkeit jetzt noch offen ist, dann kann es nicht definit falsch sein, daß p einmahl eintreten wird, es könnte ja neutral sein"⁶⁰. Für Ockham und Thomas gibt es bei Aussagen, die sich auf die futura contingentia beziehen, nicht neben den beiden Wahrheitswerten "wahr" und "falsch" einen dritten neutralen Wahrheitswert. Prior hat diese Auffassung vom dritten Wahrheitswert später selber aufgegeben:

In bezug auf die Prämisse (iv) meint Prior jedoch: Da das zukünftige Ereignis zur Zeit noch unentschieden ist, könne man nicht mit Bestimmtheit sagen, ob es eintritt oder nicht. Daß A. N. Prior sich selbst der Implikationen eines dritten Wahrheitswertes für die Logik bewußt war, zeigt sich im folgenden:

In Kapitel zehn des Buches "Time and Modality" versucht er den Indeterminismus gegen Diodorus zu verteidigen, ohne von einem dritten Wahrheitswert Gebrauch zu machen. Er richtet seine Kritik gegen die Prämisse (ii) Diodorus' mit einem Gedanken, der zur Einführung des Systems Q S beigetragen hat: "Wenn heute ein zufälliges Ereignis p stattfindet (is going to happen), so folgt daraus nicht, daß es gestern der Fall war, daß es im Begriff war einzutreten (that it was going to happen); wohl aber, daß es morgen stattgefunden haben wird (will have been)"⁶¹

60 A. N. Prior, op. cit., S. 7f.

61 A. N. Prior, op. cit., S. 94 und für weitere Lektüre über dieses Thema vgl.: 'id., Time and Tense, Oxford 1968, ch. 3.

Wir wollen die Betrachtung der für uns relevanten Thesen Priors beschließen mit:

2.126 Prior und Aristoteles' De Interpretatione, Kap. 9

In De Interpretatione, Kap. 9, 19a 22 heißt es:
"Omne quod est quando est necesse est esse".

Prior interpretiert den Satz so: "Für alle x und alle t gilt, daß, wenn x zu einem bestimmten Zeitpunkt t existiert, dann existiert x notwendigerweise zu diesem Zeitpunkt t"⁶², d. h. Omne quod est necesse est esse quando ipsum est. Also interpretiert Prior den "dann" - Satz als einen temporalen Satz. Anders Thomas: Er bezieht den Satz auf bestimmte Sachverhalte: Unumquodque, quando est, oportet esse: Etwas, wenn es einmal ist, ist dann notwendig. Thomas schreibt: "Unde non potest simpliciter et absolute dici quod omne quod est necesse est esse et omne quod non est, necesse est non esse: quia non idem significant, quod omne ens, quando est, sit ex necessitate: et quod omne ens simpliciter sit ex necessitate: nam primum significat necessitatem ex suppositione secundum autem necessitatem absolutam"⁶³.

In der These des Aristoteles: "Omne quod est quando est necesse est esse" geht es laut Thomas nicht um die logische Notwendigkeit, sondern um die Irreversibilität eines Sachverhalts: Wenn Sokrates sitzt, ist dies in dem Sinne notwendig, daß es jedenfalls für diesen Zeitpunkt unabänderlich ist, daß er sitzt. Daß sein Sitzen notwendig ist, schließt nicht aus, daß es zu diesem Zeitpunkt für Sokrates auch möglich gewesen wäre aufzustehen.

62 A. N. Prior, Past, Present, Future, S. 156.

63 Thomae Aquinatis in Aristotelis Libros Perihermeneias Liber I. Lect. XV.

Diese Möglichkeit zu stehen ist eine Eigenschaft von Sokrates selbst, der die Möglichkeit hat aufzustehen, wenn er will, obwohl er momentan sitzt.

Wir wollen die besprochenen Theorien Priors in den folgenden drei Punkten zusammenfassen:

- (i) Die künftigen Ereignisse haben kein Sein, denn sie existieren nicht vor ihrem eigentlichen Eintreten.
- (ii) Es gibt keine zeitlosen Wahrheiten, denn alle Aussagen beachten die Zeitlichkeit des Geschehens in der Welt und die Wahrheit einer Aussage läßt sich nachprüfen an den Tatsachen, auf die sie sich beziehen.
- (iii) Etwas existiert nur, insofern es eine Tatsache (fact) ist.

Diese Gesichtspunkte ermöglichen es uns, den Aufsatz "The Formalities of Omniscience" zu verstehen.

ZWEITER TEIL B

PRIOR UND DIE THOMISTISCHE VORSEHUNGSLEHRE

2.2 Prior's Anwendung der Zeitlogik zur Kritik der thomistischen Vorsehungslehre

2.20 Vorbemerkung

A. N. Prior bestreitet die thomistische Lösung dieses Problems aus zweierlei Gründen:

(i) aus zeitlogischen.

(ii) aus metaphysischen.

(i) Der zeitlogische Grund geht davon aus, daß Aussagen die Beschaffenheit haben sich in der Zeit ändern zu können, je nachdem wie die Tatsachen, auf die sie sich beziehen, sich ändern. Aussagen sind also nicht zeitlos wahr, denn das Fundament aller zeitlichen Äußerungen liegt darin, daß die Verben in Zeitstufen ausgedrückt werden können. Kant hat auf die Bedeutung des zeitlichen Nacheinander hingewiesen: "(...) verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander, so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind"⁶⁵.

(ii) Der metaphysische Grund basiert darauf, daß die Zukunft noch offen ist. Als offen hat sie verschiedene Alternativen. Bevor ein Ereignis Realität wird, kann sein Eintreten, bzw. Nichteintreten, nicht im voraus gewußt werden, bis es in seine Ursachen festgelegt ist ("present in its causes"). Bei Geach heißt es: Ereignisse in der Zukunft seien nicht Objekte wahren Wissens, denn sie werfen ihre Schatten nicht voraus⁶⁶. Nach Prior wider-

⁶⁵ Kr. d. r. V., A 31/B 47

⁶⁶ "(...) events in the future do not cast their shadows before hand", P. T. Geach, Providence and Evil, London 1977, S. 56.

sprechen sich Zeitlosigkeit und Allwissenheit. Denn ein zeitloses Weser kann zwar Tatsachen, die sich nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt festlegen, wie z. B. daß $2 + 2 = 4$, wissen: es kann sogar wissen, daß ein temporales Ereignis in der Abfolge früher kommt als ein anderes, aber es kann nicht wissen, zu welchem Zeitpunkt dieses temporale Ereignis stattgefunden hat. Es ist daher ein Widerspruch in sich, gleichzeitig anzunehmen, Gott sei zeitlos und allwissend. Weiter heißt es: Wenn Gott Wissen von der Zukunft hat, ist sein Wissen schon vergangen. Als vergangenes Wissen ist es notwendig, denn die mit der Vergangenheit verbundene Notwendigkeit der Wahrheit trifft auf dieses Wissen zu. Dann gäbe es keine menschliche Freiheit, denn das menschliche Handeln könnte niemals dem widersprechen, was Gott als wahr zur Kenntnis genommen hat und damit das göttliche Wissen vereiteln. Wir wollen nun auf diese beiden Behauptungen eingehen, so wie sie in "The Formalities of Omniscience" behandelt werden.

2.21 Darstellung und kritische Betrachtung des Aufsatzes:
"The Formalities of Omniscience"

2.211 Zeitloses Wissen und das Wort "nun" ("jetzt", "now")

Prior bestreitet die Auffassung, daß das Verb "wissen" in dem Satz (p) ($p \longrightarrow$ Gott weiß, daß p) zeitlos ist. Wenn das göttliche Wissen zeitlos wäre, dann, so Prior, könnte Gott nicht wissen, daß ein bestimmtes Ereignis, das sich auf einen bestimmten Punkt innerhalb des zeitlichen Ablaufs bezieht, jetzt vorbei ist.

Prior schreibt: "For example, God could not, on the view I am considering, know that the 1960 final examinations

at Manchester are now over; for this isn't something that he or anyone could know timelessly, because it just isn't true timelessly. It's true now, but it wasn't true a year ago (I write this on August 29th, 1960) and so far as I can see all that can be said on this subject timelessly is that the finishing-date of the 1960 final examinations is an earlier one than August 29th, and this is not the thing, we know when we know that those examinations are over (...)"⁶⁷.

Das Wort "jetzt" ("now") hat in dieser Argumentation eine sehr wichtige semantische Wahrheitsfunktion.

2.212 Der semantische Wert des Wortes "jetzt" ("now")

Prior schreibt dem Wort "jetzt" ("now") eine sehr wichtige semantische Funktion innerhalb der obigen Argumentation zu. Er widmet der Analyse dieses Wortes einen ausführlichen Aufsatz⁶⁸, in dem er zeigt, was für eine wichtige Rolle dieses Wort hat bei der Bestimmung der Wahrheit einer Aussage zu einem bestimmten Zeitpunkt. Dort entwirft er zahlreiche logische Kalküle, die ähnliche Merkmale aufweisen, wie das Wort "now".

Seiner Ansicht nach gilt:

(a) Wenn jemand einen Satz ausspricht, in dem das Wort "jetzt" auftaucht, macht er damit entweder eine wahre oder eine falsche Aussage. Denn das Wort "jetzt" hat die Eigenschaft sich auf den Zeitpunkt zurückzubeziehen, in dem man es ausspricht. Das wesentliche Merkmal

67 A. N. Prior, op.cit., S. 116. Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Robert Coburn, "Prof. Malcolm on God", in: Australasian Journal of Philosophy, August (1963), S. 155-156.

68 A. N. Prior, "Now", in: Nous, vol. 2, (1968), 101-119.

des Wortes "jetzt" ist, daß es immer eine enge Verbindung mit der Tatsache hat, auf die es verweist. Dieses Merkmal gilt nicht nur für Aussagen in der Gegenwart, d. h. nicht nur für Aussagen, in denen das Wort "jetzt" auf ein gegenwärtiges Geschehen verweist, sondern es gilt in Sätzen wie: Wenn es der Fall ist, daß "p" wahr ist, dann ist es jetzt der Fall, daß "p" zu diesem Zeitpunkt wahr ist. Es gilt daher, daß es immer so gewesen ist, daß es jetzt der Fall ist, daß "p" wahr ist und auch, daß es immer wahr sein wird, daß es jetzt wahr ist, daß "p" wahr ist. Prior sagt: "There are no contingent truths; once a thing reaches in the status of a 'truth', there can be no going back on it (...)"⁶⁹.

Dieser scheinbar komplizierte Gedanke will schlicht sagen, daß es notwendig ist, daß das Wort "jetzt" eine strenge Verbindung hat mit der Tatsache, auf die es sich bezieht. Das Wort "jetzt" hat daher eine Bedeutung für die Wahrheit der Aussage, nämlich daß der Wahrheitswert einer bestimmten Aussage zum Zeitpunkt *t* (wobei in diesem Fall das Wort "nun" ("jetzt") diesen Zeitpunkt *t* bezeichnet) die Wahrheit der Aussage genau bestimmt und ausmacht.

Für die Wahrheit einer bestimmten Aussage ist es bedeutsam, daß die Komponente, die ein bestimmtes Ereignis darstellen will, eng mit der Zeitkomponente verbunden ist, die in dem Wort "jetzt" ausgesprochen wird.

In einem Satz, in dem ein bestimmtes Ereignis, z. B. die Beendigung einer bestimmten Prüfung (z. B. des Schlußexamens von 1960 in Manchester), genau auf einen bestimmten Zeitpunkt fixiert wird, hängt die Beendigung dieser Prüfung (das Ereignis) eng zusammen mit einem bestimmten Zeitpunkt, nämlich demjenigen, wo die genannte Prüfung tatsächlich en-

69 A. N. Prior, "The Formalities of Omniscience", S. 127.

dete. D. h. die Zeitlichkeit dieses Ereignisses, nämlich des Endes der Prüfung, kann niemals etwas bloß Akzidentelles sein:

$$(x) (t) (E_t(x) \rightarrow \text{Nec } E_t(x))$$

Hierzu einige Texte:

- (i) "Wenn es der Fall war, ist oder sein wird, daß jemand zum Mars fliegt, so gibt es jemand, der zum Mars flog, fliegt, oder fliegen wird"⁷⁰.
- (ii) "X existiert" sollte gleichgesetzt werden mit "es gibt Tatsachen über X"⁷¹.

Auf das Beispiel der Manchesterprüfung bezogen, kann man zwei Aussagen machen:

- (a) Das Abschlußexamen von 1960 ist zu Ende.
- (b) Das Abschlußexamen von 1960 ist jetzt in Manchester zu Ende. Prior meint, daß das Wort "jetzt" im Satz (b) entscheidend ist, denn es verweist auf einen bestimmten zeitlichen Moment, in dem die genannte Prüfung tatsächlich endet. Die Beendigung dieser Prüfung ist daher nicht zeitlos wahr, sondern sie verbindet sich mit einem bestimmten Zeitpunkt.

Die Konsequenz dieser Auffassung ist: Wenn Gottes Wissen außerhalb der Zeit ist, kann er nicht in dieser zeitlosen Weise wissen, daß ein bestimmtes Ereignis (hier die Prüfung), das zu einem bestimmten Zeitpunkt endete, jetzt vorbei ist: Beim Sprechen von kontingenten Ereignissen werden nämlich stets Zeitstufen vorausgesetzt; denn was einstmals in der Zukunft lag, wird nachher gegenwärtig, aber auch als gegenwärtig bleibt es nicht bestehen, sondern wird nachher vergangen. Damit kann es unmöglich ein zeitloses Wesen geben, das als gegenwärtig betrachtet, was noch in der Zukunft, oder was schon in der

⁷⁰ Vgl. oben, S. 110.

⁷¹ Vgl. oben, *ibid.*

Vergangenheit, ist⁷².

2.213 Kommentar

Prior spricht hier von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. er spricht in Zeitstufen über Ereignisse in der Zeit.

Aber an etwas derartiges hat Thomas nicht gedacht bei der göttlichen Schaukraft. Für ihn ist Gott ewig, ewig ist damit auch sein Wissen, denn Gott und sein Wissen sind identisch. Also ist auch das von Gott Gewußte ewig, d. h. zeitlos, wahr.

Weil Gott ewig ist, unterliegt sein Wissen nicht der Sukzessivität des zeitlichen Ablaufs. Also gibt es für Gott nicht im realen Sinne Vergangenheit oder Zukunft, denn alle Ereignisse sind ihm gegenwärtig. Thomas veranschaulicht diese Gedanken mit dem boethischen Beispiel so: Mit Gottes Wissen verhält es sich wie mit einem Beobachter, der von einem hohen Turm aus einen Zug von Menschen vorüberziehen sieht. Er sieht alles mit einem einzigen Blick, dem die Reihenfolge und Ordnung der Menschen dennoch nicht entgeht. Unter diesem göttlichen Blick verlieren die Dinge selbst ihre Beschaffenheit als zeitliche, bzw. als zukünftige, Dinge nicht. Nur nehmen sie, als erkannte Gegenstände, an der Transzendenz des ersten Erkennenden teil und sind dort gegenwärtig.

Durch dieses Bild wird zweierlei verdeutlicht:

- (i) Gott sieht alle zeitlichen Ereignisse in einem Blick, aber die Ereignisse verlieren dadurch nicht ihre Sukzessivität in der Zeit.
- (ii) Als Ursprung aller Dinge kann Gott deshalb alles wissen, weil alle Dinge in ihm als in causa enthalten sind,

72 A. N. Prior, "The Formalities of Omniscience", S. 128.

d. h. die zukünftigen Möglichkeiten haben in ihm bereits Sein. Sie liegen bereits in seiner schöpferischen Macht und seinem Willen enthalten⁷³.

(iii) Thomas behauptet nämlich nicht, daß die Zukunft nicht mehr Zukunft ist oder daß die Zukunft und die Gegenwart zusammenfallen. Die Ereignisse seien Gott gegenwärtig, obwohl sie ihren Ursachen nach künftig sind.

Diese Lehre vom gegenwärtigen Wissen hat in folgendem ihre Wurzeln: In Ex. 3, 14⁷⁴ steht geschrieben, daß Gott sich als der "Ich bin, der ich bin" ("Qui est") geoffenbart hat. Weiterhin, wie wir oben gesehen haben⁷⁵, nimmt Thomas an, daß das Präsens von Verben wie "sein" und "tun" im Indikativ als absolute Zeit fungiert: Denn nur im Präsens bezieht sich das Verb unmittelbar auf den aktuellen Zustand des Vorgangs, nur hier also wird das Zeitwort schlechthin (absolut) gebraucht. Im Präteritum und Futur hingegen muß das Handeln oder der Vorgang immer auch auf eine Gegenwart bezogen werden⁷⁶.

Das Verhältnis des Präsens zu Futur und Präteritum ist analog dazu, wie Gott, der Sein ist (Qui est), die zeitlichen Abläufe, d. h. Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, in sich enthält. Hieraus ebenso, wie aus der Natur des zeitlichen Präsens, ergibt sich, daß es für Gott keine notwendige Voraussetzung ist, Teil der spatio-temporalen Wirklichkeit zu sein, damit er wissen kann, was in der Zeit geschieht.

73 Vgl. oben, S. 73ff.

74 Vgl. oben, S. 76ff.

75 Vgl. oben, S. 105.

76 Vgl. oben *ibid.*

2.214 Problematisch ist jedoch folgendes:

Wie kann Gott als die Erstursache ein Ereignis gegenwärtig sehen, das zumindest in seinen zweiten Ursachen noch zukünftig ist? Diese Schwierigkeit verschärft sich, wie P. T. Geach sagt, wenn wir uns bewußt werden, daß Wissen im Unterschied zum Wollen beispielsweise immannente Tätigkeit ist. Wenn ich also sage, daß ich etwas weiß, muß mein Wissen mit der gewußten Tatsache übereinstimmen. Das Verhältnis von Wissen zur gewußten Tatsache wird von Thomas sehr differenziert gesehen:

"(...) sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur, sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis, (...) Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, deus scit Petrum legere, sit necessarius, quantumcumque illud quod materialiter ponitur sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium."⁷⁷ Thomas sieht eine notwendige Voraussetzung dafür, daß eine Aussage wahr ist, darin, daß diese Aussage mit der Tatsache, auf die sie sich bezieht, übereinstimmt. Er sagt ausdrücklich: Wenn es um das göttliche Wissen der Realitäten in der Zeit geht, sei die Rede nicht mehr von der Sache (res), sondern vielmehr gehe es um die Wirklichkeit, die den Kern der Aussage ausmacht, also um dasjenige, was wesentlich in der Aussage bezeichnet werden soll. Die Notwendigkeit oder Kontingenz der Wahrheit hängt nicht von den inhaltlichen Elementen ab. D. h. die Aussage, daß Gott etwas Kontingentes weiß, ist ins-

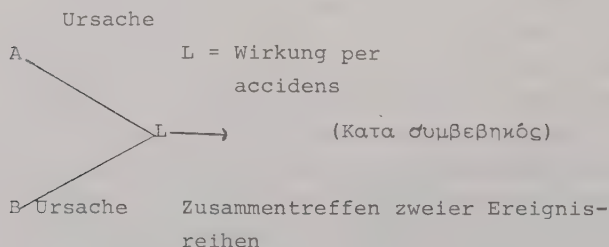
77 De Veritate, q. 2. a. 12. ad 7.

gesamt nicht deshalb etwas Kontingentes, weil eines ihrer Inhaltselemente, nämlich der gewußte Gegenstand, etwas Kontingentes ist. Vielmehr richtet sich die wesentliche Intention der Aussage darauf, das Wissen Gottes zu bezeichnen, richtet sich also auf einen notwendigen Akt, und damit bestimmt sich der Charakter der Aussage selbst nach diesem von ihr wesentlich Bezeichneten, d. h., die Aussage ist notwendig, weil sie wesentlich von Notwendigem handelt. Damit haben wir es beim Wissen Gottes, der von dieser Aussage bezeichneten Tatsache, ungeachtet der kontingenten Wissensgegenstände, mit einer notwendigen Tatsache zu tun.

Es ist klar, daß Gottes Wissen notwendig sein muß, denn Gott kann eine Sache nicht nur dann wahrnehmen, wenn sie in ihrer Zweitursache ist. Eine solche Voraussetzung wäre einem allwissenden Wesen unangemessen: Aber es verhält sich doch anders, wenn wir von der Ebene des göttlichen Wissens auf die Ebene des zeitlichen Ablaufs herabsteigen. Hier tritt m. E. ein rätselhaftes Problem auf, wie Gott zeitlich als wahr erfassen kann, daß etwas wahr ist, auch wenn es noch nicht einmal in seiner Zweitursache existiert. Wie wir oben versucht haben zu zeigen, ist es nicht unmöglich zu erfassen, wie Gott seiner Natur entsprechend alle Dinge wissen kann. Vom Standpunkt der Zeitlogik aus könnte man so argumentieren: Ein solches Wissen wie das Göttliche sei mit einem Punkt vergleichbar, in dem der ganze Kreis seinem Inhalt nach als in dem Kernpunkt bereits konzentriert ist. Es fehlt aber die Ausdehnung und damit auch die Linien. Eine zeitliche Sukzession lasse sich am besten als eine Linie darstellen. Nach Aristoteles kann ein Zufall dadurch entstehen, daß zwei Ereignisreihen zusammentreffen. Gott könne jede einzelne Ereignisreihe ihrem Inhalt nach voraussehen, weil

die Ereignisreihe bereits in ihrer Ursache enthalten sei, z. B. eine Handlungsreihe bereits in dem aktiven Vermögen, bzw. dem Vorstellungsvermögen, einer Kreatur enthalten sei, und in diesem könne Gott sie voraussehen. Er sähe sie aber nicht als einen zeitlichen Ablauf. Das Zusammentreffen zweier Handlungsreihen bedeute aber, daß zwei zeitliche Abläufe in einem Punkt ihrer zeitlichen Sukzession (= Nacheinander, bzw. Reihe von Zeitpunkten) gleichzeitig seien, vergleichbar damit, daß zwei Linien sich schneiden. Da Gott aber die zeitlichen Reihen in einem ausdehnungslosen Punkt sähe, könne er nicht das Sichschneiden zweier Linien, die stets Ausdehnung voraussetzen, nicht erfassen. Anders gesagt: In seinem zeitlosen Wissen könne er nicht erfassen, daß zwei zeitlich ablaufende Reihen in einem Moment (Punkt) gleichzeitig seien.

Bildlich dargetstellt hieße es:



Thomas von Aquin würde in mancher Hinsicht den Vergleich zwischen Gottes Wissen und dem Kreismittelpunkt, in dem der ganze Kreis seinen Inhalt nach bereits konzentriert ist, akzeptieren. (S. Theol. I q. 14. a. 6. in c). Aber er sähe das Bild nicht als völlig angemessen, wenn es um Gottes Erkenntnis der Dinge geht. Nach Thomas haben alle Dinge vorher ihr Dasein in Gott; denn die Vollkommenheit Gottes enthält in sich die Wirklichkeiten, auch diejenige,

die uns als zufällig erscheinen. Ein Ding hat dann Sein nur in dem Sinne, daß es in irgendeiner Weise an der göttlichen Vollkommenheit teilhat.

Thomas schreibt in S.th. I q. 14. a.6 in c

"[...], cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi [...]"	"[...], Weil die Wesenheit Gottes alles, was immer die Wesenheit irgendeines anderen Dinges an Vollkommenheit besitzt, und noch mehr einschließt, so kann Er in sich selbst alle Dinge in eigentlicher Erkenntnis erkennen. Die eigentümliche Natur eines jeden Dinges besteht nämlich darin, daß es in irgendeiner Weise an der göttlichen Vollkommenheit teilnimmt. Gott würde sich selbst nicht vollkommen erkennen, wenn Er nicht erkennen könnte, in welcher Weise jeweils die Dinge an seiner Vollkommenheit teilnehmen können, auch würde Er nicht die Natur des Seins vollkommen erkennen, würde Er nicht alle Seinsweisen kennen."
---	---

Aus diesem Zitat ergibt sich, daß es Thomas nicht um die Voraussetzungen der Zeitlogik allein geht, wenn von Gottes Wissen um die Dinge die Rede ist. Vielmehr will er zeigen, wie Gott als Ursprung aller Dinge, sie vorher erkennt auch wenn eine solche Erkenntnisweise unserer menschlichen Fassungskraft paradox erscheint.

Bei Aristoteles wird das Seiende im Sinne des Wahren verstanden. Das Zufällige wird auch als Tatsache anerkannt, z. B. daß in den Hundstagen (im Hochsommer) Kälte herrscht⁷⁹. Seiner Meinung nach gibt es Zufälligkeit, denn wenn es keine gäbe, wäre keine menschliche Freiheit möglich. Also, wenn alles notwendig geschähe, wären alle Dinge und Ereignisse determiniert.

Das Zufällige ist für Aristoteles zwar eine Tatsache, aber es besteht nicht für sich, sondern in den übrigen regelmäßig ablaufenden Seinsbereichen tritt es hie und da auf als die Ausnahme. Es hat also keine Ursache per se, d. h. es entsteht weder, noch vergeht es. Es hat nur eine zufällige Ursache per accidens. Mit einem Beispiel⁸⁰ verdeutlicht Aristoteles diese Zusammenhänge: Ein Mann ißt salziges Essen und wird danach durstig. Er geht zum Brunnen, um seinen Durst zu löschen und dort wird er plötzlich überfallen und ermordet. Für Aristoteles war es nicht determiniert, daß der Mann so sterben werde. Das Ereignis existierte nicht bereits in der Ursache zur Zeit, als der Mann durstig geworden war. Also war das Ereignis noch nicht in der Ursache bereits enthalten. Während Aristoteles das Schicksal (τύχη) im Unterschied zum regelmäßigen Naturgeschehen sieht, stellt Thomas das Schicksal (fatum) der göttlichen Vorsehung (providentia) gegenüber. Die göttliche Vorsehung ist für ihn der erste Grund und die exemplarische Form aller Ereignisse (scientia Dei causarum). Und so ist der Seinscharakter des Schicksals (fatum) ganz eindeutig und ausdrücklich bestimmt: Es ist eine Relation und damit ein Akzidens: "Fatum dicitur dispositio non quae in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio"⁸¹.

79 Aristoteles, Metaphysik, 1065a 25ff.; 102 6 b 34f.

80 Aristoteles, Metaphysik, 1027b 5ff.

81 S. Theol. I q. 116 a. 2. ad 3.

Vorsehung ist für ihn also die in Gott seiende Ordnung (ordinatio) der Wirkungen, während die in den von Gott geordneten Zweitursachen existierende Ordnung von ihm als schicksalhaftes aufgefaßt wird⁸²: "(...) potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari: Uno modo, secundum quod est in ipso Deo et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia - Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectuum producendos, sic habet rationem fati (...)".

Das Schicksalhafte ist also nichts anderes als die Disposition der Zweitursachen: "Dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: Uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur, alio modo per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum"⁸³.

Die Fragen ob die Tatsache, daß Gott auch die zufälligen Ereignisse im voraus weiß, der menschlichen Freiheit noch Raum läßt, wird im nächsten Abschnitt behandelt.

Das Ergebnis unserer Untersuchung in diesem Abschnitt ist folgendes: Für die Voraussetzungen der Zeitlogik bleibt die Frage, wie Gott die zeitlichen Ereignisse im voraus so wahrnehmen kann, als wären sie bereits gegenwärtig, ein Problem. Aber für Thomas wie oben gesagt worden ist, ist dieses Problem - wie Gott die Dinge erkennt - nicht ein zeitlogisches, sondern ein ontologisches Problem.

2.215 Die Unmöglichkeit einer zukünftigen Wahrheit

Der zweite Teil von Priors Aufsatz versucht zu zeigen, daß eine Wahrheit bezüglich zukünftig-zufälliger Ereignisse

82 S. Theol. I q. 116 a. 2. in c.

83 S. Theol. I q. 116 a. 3. in c.

unmöglich ist: Das zukünftige Ereignis hat noch kein Sein, weder existiert es in sich selbst, noch ist es in seiner Ursache bereits vorhanden. Weil es kein Sein hat, sind Aussagen darüber weder wahr noch falsch. Es ist unsagbar. Es kann weder von Gott noch vom Menschen gewußt werden. Die Zukunft wäre nur dann voraussehbar, wenn das, was geschehen soll, in seiner Ursache schon bestimmt und festgelegt wäre, so zu sein, wie es tatsächlich später eintreten wird. Man kann also von nichts sagen, es werde in einer bestimmten Weise geschehen, bis es genau in dieser bestimmten Weise in seiner Ursache festgelegt ist, so daß es unvermeidlich wird. Solange es noch verhindert werden kann, kann auf keinen Fall davon die Rede sein, es werde so oder so sein.

Es geht Prior darum, (i) die unmöglichen Konsequenzen aufzuzeigen, die aus der Annahme des Vorherwissens folgen: Das führt ihn dazu, (ii) ein Voraussehen zu leugnen.

Prior bestreitet die folgenden Standpunkte:

(i) den theologischen Standpunkt: p ist der Fall, dann und nur dann, wenn es vor n Zeiteinheiten der Fall gewesen ist, daß Gott gewußt hat, daß p in n Zeiteinheiten der Fall sein werde:

$$p = PnGFnp$$

(ii) den logischen Standpunkt: p ist der Fall, dann und nur dann, wenn es vor n Zeiteinheiten der Fall gewesen ist, daß p in n Zeiteinheiten der Fall sein werde:

$$p = PnFn p^{84}$$

84 Pnp : Es ist vor n Zeiteinheiten (in der Vergangenheit) der Fall gewesen
 $(P = \text{past})$, daß p .
 Fnp : Es wird in n Zeiteinheiten (in der Zukunft) der Fall sein ($F = \text{future}$), daß p
 Gp : Gott weiß, daß p
 Lp : notwendig (jetzt unvermeidlich), daß p .

Der Kern von Prior's Posititon ist, daß er folgendes leugnet: Wenn p jetzt der Fall ist, dann ist es schon immer der Fall gewesen, daß p jetzt der Fall sein soll.⁸⁵ Anders ausgedrückt: Daraus, daß es jetzt eine bestimmte Tatsache bezüglich des jetzigen Zeitpunkts gibt, folgt nicht, daß es schon immer eine solche Tatsache bezüglich des jetzigen Zeitpunkts gegeben hat. Prior lehnt diese Position deshalb ab, weil sie (über den Begriff der Vergangenheit) zu einer Leugnung der menschlichen Freiheit führen muß. Denn wenn etwas (in der Vergangenheit) der Fall gewesen ist, dann ist es jetzt unvermeidlich (in der Vergangenheit) der Fall gewesen. Das entspricht der logischen Äquivalenz:

$$Pnp = LPnp$$

Aufgrund dieser Äquivalenz gälte:

$$(i) \quad p = PnGFnp = LPnGFnp = Lp$$

$$(ii) \quad p = PnFnp = LPnFnp = Lp$$

D. h.: Sowohl der theologische als auch der logische Standpunkt implizieren die von Prior geleugnete These, daß, wenn jetzt etwas der Fall ist, es schon immer der Fall gewesen sein muß, daß dies jetzt der Fall sein werde. Sie implizieren damit also die Notwendigkeit jedes Ereignisses, bestreiten also die menschliche Freiheit. Darum lehnt Prior sie ab.

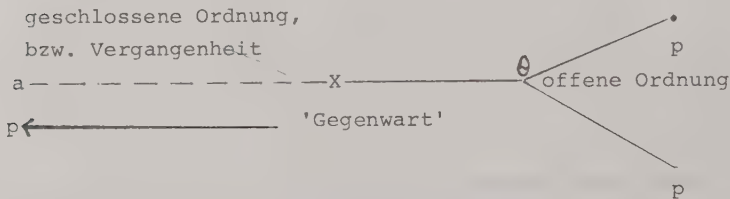
85 "[...] So that at this point everything really depends on whether for every p that is the case, it has always been the case that it would come to pass that p, or as I sometimes loosely put it, whether whatever is the case has always been going to be the case." A. N. Prior, op. cit. S. 117f.

2.216 Die Unmöglichkeit eines Voraussehens zeigt sich an folgendem

Für Prior ist die Zukunft offen, d. h., sie enthält keine Tatsachen. Aussagen über sie haben daher keine Wahrheit, denn eine wahre Aussage kann nur gemacht werden über etwas, was einen Sachverhalt darstellt.

Offene Zukunft⁸⁶:

Topologischer Baum



Punkt 'X' stellt die Zeitstelle 'Gegenwart' dar. Am Punkt 'θ' verzweigt sich die Reihe der Ereignisse, d. h. es kann P oder $\neg P$ geschehen. Zum Zeitpunkt 'X' (= Gegenwart) ist es unmöglich voraussagbar, ob p oder nicht-p eintritt. Denn der Punkt θ wird als Kanal verstanden, durch den die Ereignisse gleichsam fließen müssen und wo es zu einer Gabelung innerhalb des zeitlichen Ablaufs kommen kann. Nach einer solchen Vorstellung gibt es beliebig viele Alternativen (d. h. Alternativmöglichkeiten). In viel stärkerem Maße, als durch die These von bloß möglichen künftigen Ereignissen, ist es nach dieser Vorstellung unmöglich, im voraus zu bestimmen, welche Alternative eintritt und welche nicht. Hieraus zieht Prior folgende Schlüsse:

86 Vgl. oben, S. 109.

(i) "Nothing can be said truly to be going to happen (futurum) until it is so 'present in its causes' as to be beyond stopping; until that happens, neither it will be the case, that p nor it will be the case that not p is strictly speaking true"⁸⁷.

"Von nichts kann wahrheitsgemäß gesagt werden, daß es im Gange ist, künftig zu geschehen, bis es dermaßen in seinen Ursachen bereits vorhanden ist, daß es nicht mehr aufgehalten werden kann. Bis dahin gilt weder: es wird der Fall sein, daß p, noch: es wird der Fall sein, daß nicht p. Keine dieser beiden Aussagen ist streng genommen wahr.

Wenn jemand behauptet, die Zukunft sei voraussagbar, kann seine Annahme falsifiziert werden:

(ii) "I can by my free choice, not exercised until tomorrow, cause a person's guess, made yesterday, to have been a correct one. I do this simply by deciding to do what he guessed I would; and I can by the same act convey the same retrospective verification to another person's guess, made right now, that the first person's guess was a correct one. It is so to speak still open to this latter guess, despite its past-tense subject matter, either to turn out to have been correct or to turn out

"Meine freie Entscheidung, die ich aber nicht vor morgen be-
kanngabe, kann der Grund dafür
sein, daß das, was jemand ge-
stern erraten hat, richtig er-
raten worden ist. Dies geschieht
dadurch, daß ich mich schlicht
und einfach dazu entschieße
das zu tun, was der andere
erraten hat, daß ich es täte.
Durch denselben freien Akt
kann es zu derselben rück-
wirkenden Bewahrheitung
kommen, wenn eine zweite
Person errät, was sich jetzt
als richtig erwiesen hat,
daß das, was die erste Per-
son erraten hat, korrekt war.
Offen gesagt, verhält es
sich mit der letzteren Ver-

87 A. N. Prior, op. cit., S. 124.

not to have been correct; its present correctness if it does turn out to have been correct, is thus entirely contingent. But while contingent futures and infected pasts, can in this way be correctly or incorrectly guessed, I cannot see in what way that can be 'known'; or to put it another way, I cannot see in what way the alleged knowledge, even if it were God's, could be more than correct guessing. For there would be *ex hypothesi* nothing that could make it knowledge, no present ground for the guess's correctness which a specially penetrating person might perceive."⁸⁸

mutung so, daß sich, obgleich es um etwas Vergangenes geht, entweder herausstellen kann, daß sie richtig gewesen ist, oder sich herausstellen kann, daß sie nicht richtig gewesen ist. Daß sie im gegenwärtigen Augenblick richtig ist, falls sich tatsächlich herausstellt, daß sie richtig ist, ist also offenkundig etwas Kontingentes. Während kontingente Zukunft oder Vergangenes, das zusammenhängt mit kontingenter Zukunft, in der beschriebenen Weise richtig oder unrichtig erraten werden kann, kann ich unmöglich verstehen, auf welche Weise etwas derartiges gewußt werden kann. Anders ausgedrückt, ich kann nicht verstehen, inwiefern das behauptete Wissen, selbst wenn es sich um ein Wissen Gottes handeln sollte, mehr wäre als ein richtiges Erraten. Denn es gäbe voraussetzungsgemäß nichts, was seinen Wissenscharakter begründet: Dafür, daß die Vermutung richtig ist, ist kein Grund gegenwärtig vorhanden, den jemand mit besonderer geistiger Durchdringungskraft bemerken könnte".

⁸⁸ A. N. Prior, *op. cit.*, S. 121f.

Die beiden Argumente sind eng miteinander verbunden. Sie stützen sich auf einen gemeinsamen Grund: Die Zukunft ist nicht voraussehbar, denn es gibt keinen zureichenden Beweisgrund (sufficient evidence) für eine solche Kenntnis.

Auf das göttliche Wissen angewandt hieße das: Gott kann die zukünftigen Ereignisse nicht im voraus wissen, denn auch für ihn müßte es einen zureichenden Beweisgrund für ein solches Wissen geben. Das Beispiel, das wir bereits auf Seite (S. 9) besprochen haben, kann das verdeutlichen: Gott könnte nicht vor einem späteren Zeitpunkt t_2 wissen, daß der Mann in unserem Beispiel lügen würde, weil er dafür keinen zureichenden Grund zu einem früheren Zeitpunkt t_1 haben könnte. Damit ein Ereignis, bevor es geschieht, gewußt werden kann, müssen die Ursachenreihen, die zu diesem Ereignis führen, unausweichlich festgelegt sein. Nur dann kann die Erkenntnis über das Ereignis aus der Ursachenreihe gewonnen werden.

Einer ähnlichen These begegneten wir bereits bei Cicero. Wie Augustinus referiert, (S. 13f.) könne Gott nach Cicero kein Vorherwissen über die Zukunft haben, denn, wenn die Zukunft vorausgewußt werden könnte, dann gäbe es eine feste Ordnung der Dinge. Wenn es aber eine feste Ordnung der Dinge gibt, dann gibt es keine menschliche Freiheit, da alles geschehen müßte, wie es vorausgewußt ist.

Nach Cicero ist auch für Gott die feste Ordnung der Dinge eine notwendige Voraussetzung, die es ihm allererst ermöglicht zu wissen, welche Ereignisse eintreten und welche nicht eintreten werden. Die Argumentationen von Cicero und Prior beruhen auf genau derselben Voraussetzung. Für das göttliche Vorauswissen müssen dieselben Bedingungen erfüllt sein, die dem Menschen ein Voraussehen ermöglichen.

In beiden Fällen ist ein zureichender Grund für ein Vorauswissen nur dann gegeben, wenn die Ordnung der Ursachen-Ketten unausweichlich determiniert ist. Aber hier wird doch der Charakter der Allwissenheit verkannt. Thomas geht das Problem folgendermaßen an: "Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem"⁸⁹. D. h.: Jeder, der etwas nur insofern kennt als es eine Wirkung ist, die aus ihrer Ursache hervorgehen kann oder nicht, kann darüber Mutmaßungen anstellen. Aber Gott kennt alle kontingenten Ereignisse nicht nur, wie sie in ihren Ursachen sind, sondern er kennt sie auch wie sie in ihm sind.

Denn das grundlegende Prinzip der thomasischen Erkenntnistheorie ist: Was immer rezipiert wird, wird in der Weise des Rezipierenden rezipiert. Der Mensch als Sinnenwesen rezipiert die äußere Einwirkung in sinnlicher Weise. Sein Verstand richtet sich im Erkenntnisakt auf das Sinnending, das im Akt "intentional" gegenwärtig ist. In dieser Wahrnehmung vollzieht sich eine Akt-Potenz Einheit zwischen dem aktuell einwirkenden Sinnending und dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen, das potentiell dieses Ding ist. Der menschliche Verstand kann einige zukünftige Ereignisse erkennen. Aber unserem Verstand sind nur solche zukünftigen Ereignisse zugänglich, die derart in ihren Ursachen enthalten sind, daß sie mit Notwendigkeit aus ihrer jeweiligen Ursache folgen. (S. Theol. I q. 86 a. 4 in c). So kann z. B. der Sternkundige im voraus die zukünftige Finsternis erkennen.

Gott dagegen ist es eigentümlich, alles durch seine Wesenheit zu erkennen. (S. Theol. I q. 84 a. 2. in c) Weil Gott in höchster Weise stofflos ist, faßt Er alle Dinge auf unstoffliche Weise auf, d. h.: er erfäßt sie nicht als eine

89 S. Theol. I q. 14. a. 13 in c.

Vielheit kontingenter Dinge, sondern Er erfaßt sie als eine Einheit/^{und}mit Notwendigkeit. So wie die Dinge künftig in sich selbst sein werden, kann Gott sie nicht erkennen; d. h. Er könnte sie nicht erkennen, wenn sie von Ihm unabhängig wären. Gott erkennt die zukünftigen Ereignisse aus seinem Wesen, das jegliches Seiende erkenntnismäßig in sich enthält. Nur Gott kann etwas unabhängig von seiner Ursache erkennen, in denen es als Wirkung schon angelegt ist. Denn seinem ewigen Erkennen ist auch das gegenwärtig, was in der Abfolge der Dinge noch zukünftig ist.

Einem solchen Standpunkt, wie den Priorschen, der ja schon lange vorher von Cicero vertreten worden war, warf Thomas vor, er verkenne die Transzendenz Gottes. Wenn von Gott die Rede ist, handelt es sich um eine Suche nach dem Ursprung aller Dinge, der das Sein in seiner Fülle ist. Ein solches Wesen steht daher über den Kategorien und über den Transzendentalien, die die Ebene des Zufälligen und Notwendigen darstellen. Also kann Gott als Ursprung aller Dinge nicht wiederum in das Sein hineinverflochten sein. Leibniz hat sich dazu in folgendem Sinne geäußert: Jene Meinung, die Gottes Wissen von einer Voraussetzung abhängig macht, d. h. die an Gottes Wissen die Bedingung zureichender Evidenz stellt, gerät in einen Widerspruch. Denn sie unterwirft Gott, der selber die erste Ursache aller Dinge ist einem Wissen, das nur aus kausaler Bedingtheit entsteht, d. h. einer Ordnung, die er selber verursacht.⁹⁰

90 "The Controversy between Leibniz and Clarke, Leibniz's First Paper § 3", in: G. W. Leibniz, Philosophical Papers and Letters, trans. and ed. by L. E. Loemker, S. 675.

Auch Ockham hält eine Voraussetzung für Gottes Wissen für unnötig. Zwar meint Ockham, daß Wissen nur aus Erfahrung kommen kann, aber der Intellekt ist so beschaffen, daß er nicht nur durch empirische Erfahrung ein Urteil fällen kann über einen gegebenen Umstand⁹¹. Vielmehr glaubt Ockham, eine intellektuelle Intention komme zustande, indem ein Objekt auf den Verstand einwirkte. So können wir z. B. unsere Akte intuitiv wissen. Aussagen wie: "es gibt einen Verstand" und "es gibt einen Willen"⁹² usw. liegt eine solchen Intuition zugrunde.

Ockham akzeptiert das Aristotelische Erkenntnisprinzip: Nur durch erfahrbare sinnliche Objekte könne der Verstand Erkenntnis gewinnen. Ockham meint aber, diese These habe Gültigkeit nur, wenn es um sinnlich wahrnehmbare Dinge geht, nicht jedoch, wenn von übersinnlichen Dingen die Rede ist⁹³. Gott könne es verursachen, daß wir etwas zur Kenntnis nehmen, auch wenn das Erkenntnisobjekt selbst uns verborgen bleibe⁹⁴. Durch die göttliche Macht kann ein intuitives Wissen (*cognitio intuitiva*) über etwas Nichtexistierendes entstehen⁹⁵. Daraus ergibt sich, daß Ockham Priors Standpunkt nicht anerkennen würde. Aber warum macht Prior eine festgelegte Ordnung der Dinge zur Voraussetzung dafür, daß Gott Erkenntnis über die Ereignisse gewinnen kann?

91 Ockham (Prol. Sent. I, 2)

92 Ockham, *op. cit.*, I, 14.

93 Ockham, *ibid.* I, 14.

94 Ockham, *Quod.* I, 13 bzw. S. 76.

95 Ockham, *ibid.*

2.22 A. N. Prior und die neopositivistische Philosophie

Prior ist ein Neopositivist von solcher Radikalität wie etwa Rudolf Carnap oder Ayer. Das Erkenntnisprinzip dieser philosophischen Richtung ist das Verifikationsprinzip: Jede Aussage muß sich entweder empirisch durch Protokollsätze verifizieren lassen, analog zur Experimentalphysik, oder die Aussagen werden durch logische Mechanismen auf ihre Wahrheit oder Falschheit hin überprüft. Die Methode, die Prior in der Philosophie verfolgt, läßt sich vom folgenden Satz ableiten: "X existiert" sollte mit "There are facts about x" gleichgesetzt werden.⁹⁶ Philosophie sollte sich mit nachweisbaren Dingen (objective concepts) beschäftigen und die Methode der Experimentalphysik nachahmen, weil nur dadurch Erkenntnis über wirkliche Tatsachen (facts) erreicht werden kann⁹⁷.

Die Konsequenz dieser Erkenntnistheorie ist: Nur die Erfahrungswelt enthält wahre Objekte der Erkenntnis. Daher ist keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne möglich außerhalb der erfahrbaren Welt. Eine derartige These führt natürlich dazu, die Metaphysik zu verleugnen, die sich primär auf einen nicht unmittelbar erfahrbaren Gegenstandsbereich richtet. Eine solche ablehnende Haltung gegenüber der Metaphysik wird deutlich in folgender Aussage Carnaps: "Metaphysik beschäftigt sich mit dem 'Ding an sich' hinter den Erfahrungsdingen, mit dem Unbedingten, Absoluten hinter allem Bedingten, mit dem Wesen und Sinn der Vorgänge hinter diesen Vorgängen selbst"⁹⁸.

96 vgl. oben S. 110f.

97 Hierzu sagt Quine: "[...] die Gesamtwissenschaft ist ein Kraftfeld, dessen Randbedingungen Erfahrung sind." W. v. Quine, "Zwei Dogmen des Empirismus" in: Von einem logischen Standpunkt, übersetzt von Peter Bosch, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1979, S. 47.

98 R. Carnap, "Die Alte und ^{die} Neue Logik", S. 25. Ähnlich Ayer: "Standpunkte, bei denen die Möglichkeit empirischer Verifikation nicht besteht, sind bedeutungslos" - Ayer - The Foundations of Empirical Knowledge, London 1940, Preface.

In dieser Argumentation ist der Begriff "Ding an sich" sehr wichtig.

2.221 "Ding an sich"

Der Begriff "Ding an sich" hat seinen Ursprung bei Kant⁹⁹. "Ding an sich", wie Kant sagt, ist eine Bezeichnung des Seienden, wie es existiert unabhängig von unserer Erkenntnis. Also ist das "Ding an sich" das wirklich Seiende im Gegensatz zur Erscheinung, die nicht an sich, sondern für uns besteht.

"Ding an sich" hat für Kant auch die Bedeutung "Noumenon" im Gegensatz zu "Phänomenon". Das "Ding an sich" kann von uns zwar unbestimmt gedacht, nicht aber erkannt werden.

Für Kant ist weiterhin bedeutsam die Unterscheidung von analytischen, d. h. formallogischen und synthetischen Urteilen. Analytische Urteile sind Tautologien, die ihre Wahrheit in sich selbst enthalten.

Synthetische Wahrheiten, die auf empirischen Beobachtungen beruhen, sind für Kant synthetische Aussagen a posteriori. Neben diesen beiden Typen von Wahrheiten, die für den Neopositivismus die einzig möglichen sind, erkennt Kant noch einen dritten Typus an, den er als synthetische Aussagen a priori bezeichnet. Synthetische Aussagen a priori sind solche, deren Wahrheit wir definitiv feststellen können, obwohl für die Gewinnung dieser Erkenntnis weder die Formallogik noch empirische Beobachtungen ausreichen. Hieraus ergibt sich, daß die Gesamtheit des Wissens nicht auf die Ebene des Erfahrbaren allein reduziert werden darf. Priors Standpunkt verdient daher die

99 Kant, Transzendente Ästhetik II, 49, 39/40.
Kants Philosophie wird als Kritizismus bezeichnet. Kritizismus ist eine erkenntnistheoretische Lehre, die sich unter dem Einfluß rationalistischer und empiristischer Strömungen herausgebildet hat.

Kritik Geachs, der sagt: "Wir müssen die Vorstellung einiger englischer und amerikanischer Philosophen zurückweisen, die von einem Gott sprechen, der sich mindestens teilweise in Unwissenheit befindet, was die unberechenbaren Übertaten seiner Geschöpfe angeht, und der von diesen Taten erst erfährt, wenn sie bereits geschehen sind und der deshalb solchen Gefühlen wie Überraschung, Enttäuschung ausgesetzt ist. Solch ein Gott wäre in der Tat kein Gott, an den man vernünftigerweise glauben könnte"¹⁰⁰

2.23 Das Ergebnis unserer Überlegung:

Das Ergebnis unserer Überlegung ist: Priors Argumentation beruht auf Annahmen, die wir nicht akzeptieren können: Eine festgelegte Ordnung als notwendige Voraussetzung, um Erkenntnis zu gewinnen, ist dem Begriff Gottes unangemessen, da Gott ja selbst in Freiheit diese Ordnung geschaffen hat.

2.24 Unvereinbarkeit des Voraussehens mit der menschlichen Freiheit

Für Prior kann Gott die zukünftig-zufälligen Ereignisse nicht wissen, weil es keine feste Ordnung der Dinge gibt. Wenn es umgekehrt ein Vorauswissen Gottes geben sollte, dann bedeutete das, daß es eine solche Ordnung geben müßte und daher wäre der Mensch fatalistisch determiniert. Prior schreibt: a conditional proposition "If it has come to God's knowledge that X will be, then X will be" does not require for its truth, or for its conveying necessity from its antecedent to its consequent, that its antecedent should

100 P. T. Geach: "Wille", in: Persönliche Verantwortung, Köln 1982, S. 49f.

causally bring about its consequent. It is enough that the former cannot be the case without the latter being the case, regardless of why this is so"¹⁰¹. Das bedeutet: Es gibt keine Ausfallmöglichkeit, also keine libertas exercitii. Denn in der Handlungsreihe oder Ereigniskette sind die Ereignisse so fixiert, daß die nachfolgende Wirkung unmöglich ausbleiben kann. Die Ursachenketten liegen bereits fest, die Wirkung einer solchen Ordnung geschieht dann unvermeidlich. Und es ist Gottes Wissen, das die Dinge determiniert, so zu geschehen, wie er sie vorausgesehen hat. Prior repräsentiert dieser Argumentation so:

$$p = PnGFnp = LPnFnp = Lp$$

D. h. das Vorauswissen Gottes impliziert eine logische Notwendigkeit für das Vorausgewußte.

Diese Auffassung hat folgenden Hintergrund:

2.241 Argument der Vergangenheit

Das Grundprinzip dieser Argumentation ist: Die Vergangenheit ist "notwendig" im Sinne der Unabänderlichkeit. Also, wenn Gott alles im voraus weiß, dann ist sein Wissen vergangen. Da die Vergangenheit notwendig ist, ist Gottes Wissen eo ipso notwendig und so geschieht auch das Vorausgewußte notwendigerweise so, wie es vorausgewußt ist. Aber warum kann ein allwissendes Wesen nicht im voraus wissen, was sein wird? Dazu sagt Prior: Ein allwissendes Wesen kann nur das wissen, was wahr ist,

101 A. N. Prior, op. cit., S. 123.

denn nur das, was wahr ist, ist Objekt wahren Wissens¹⁰². Das würde auch Thomas zugeben¹⁰³: "Nihil potest sciri nisi verum". Aber Prior hat einen zu engen Begriff vom Wahrsein. Wahr ist für ihn nur das, was nachprüfbar ist.

Diese Argumentation kann so verdeutlicht werden: Wenn wir zwei bestimmte Zeitpunkte t_1 und t_2 nehmen, wobei t_1 früher ist als t_2 , könnte Gott zum Zeitpunkt t_1 nicht wissen, was zum Zeitpunkt t_2 geschehen werde; denn ein Ereignis E zu t_2 ist noch nicht zu t_1 in seiner Ursache festgelegt. Aber wenn umgekehrt das Ereignis E zu t_1 festgelegt wäre, d. h. daß Gott zu t_1 wüßte, daß E zu t_2 geschieht, dann geschieht E notwendigerweise zu t_2 . D. h. es gäbe keine Ausfallmöglichkeit und das bedeutete Fatalismus. Gottes Vorauswissen als ein vergangenes Wissen ist notwendig, denn es gilt: In praeterito non est potentia. Im Vorauswissen ist sowohl eine Vergangenheits- wie eine Zukunftskomponente enthalten. Somit würde sich die Notwendigkeit des Vergangenen auf das Künftige übertragen: In futuribus non est potentia. Wenn Gott Vorauswissen der zukünftigen Ereignisse hat, gilt also:

In praeterito non est potentia = In futuribus non est potentia

2.242 Kommentar

Aristoteles vertritt den indeterministischen Standpunkt, um die menschliche Freiheit zu retten. Aristoteles unterscheidet zwischen verschiedenen Notwendigkeitsbegriffen:

102 A. N. Prior, op. cit., S. 129

103 oben, S. 95f.

Metaphysik Kap. 5: "notwendig" (αναγκαῖον) ist:

- (i) § 1: dasjenige, ohne welches als Mitursache es unmöglich ist, zu existieren;
- (ii) § 304: das Zwingende, d. h. Gewaltsame (τὸ βίαιον καὶ ἡ βία

(iii) § 5: dasjenige, was sich nicht anders verhalten kann: (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι). Dies ist die eigentliche Bedeutung von ἀνάγκη. Ein Beispiel wären die Bewegungen der Gestirne: Sie sind schlechthin einfacher Natur und sind daher nicht in der Lage sich so oder anders zu verhalten: (πλεοναχῶς εἶναι);

(iv) § 7: Der Beweis (ἡ ἀπόδειξις). (Dieser gehört der Klasse des Notwendigen an, weil der Schlußsatz sich nicht anders verhalten kann, wenn der Beweis richtig geführt worden ist.)

§ 8: Das Notwendige ist so entweder in sich selbst oder in einem anderen außerhalb seiner selbst. Im bezug auf den menschlichen Willen macht Aristoteles folgende Feststellung:

Ausweichmöglichkeit (libertas specificationis)



Metaphysik
1027a 17^b13

(ὁπότερ' εὔτυχε)

Es ist nicht determiniert, daß man A tun muß, sondern man kann auf die Alternativen B, C usw. ausweichen. Metaphysik 1027a 17^b13: ὁπότερ' εὔτυχε d. h. utrum-libet. Man hat die Fähigkeit, alternative Handlungsmöglichkeiten zu entwerfen, d. h. zu spezifizieren. Hier kann die Wirkung nicht schon in der Ursache enthalten sein, und das schließt einen Determinismus aus. Infolge der Natur des Willens kann die menschliche Handlung nicht gezwungen sein, denn erzwungen ist nur das, wo der Handelnde kein

Prinzip der Selbstbestimmung in sich hat.

Obwohl Aristoteles nicht annimmt, daß zufällige Ereignisse im voraus determiniert sind, bemerkt er über die Vergangenheit : sie sei festgelegt und determiniert. Aristoteles macht bei Aussagen folgende Unterscheidung:

Eine Aussage kann wahr sein in sensu diviso oder in sensu composito.

In Sophistici Elenchi (S E) Kap. 4, 166a 23-31 heißt es: Während ein Mensch sitzt, hat dieser Mensch auch die Fähigkeit zu laufen (sensus divisus); aber es ist ihm nicht möglich, zu laufen, während er sitzt (sensus compositus). Sein Sitzen ist einerseits notwendig. Weil es sich bei dieser vergangenen Wahrheit aber nur um eine bedingte Notwendigkeit handelt, hat er doch die Fähigkeit, aufzustehen und zu laufen.

Das Prinzip: "Omne quod est quando est necesse est esse" wird hierdurch bestätigt. Etwas wird notwendig, wenn es in der Tat besteht. Aristoteles behandelt das Problem der Futura Contingentia als eine rein formal-logische Frage; für ihn spielt in diesem Zusammenhang das göttliche Vorhersehen keine Rolle; denn Gott kümmert sich nicht um die einzelnen Dinge. In seinem Kommentar zu De Interpretatione, Kap. 9 legt Thomas den Akzent auf das Problem der Providentia Dei. Gott weiß alles und sein Wissen ist notwendig wahr: "Omne scitum a deo necessarium est esse". Obwohl Gott alles weiß und sein Wissen notwendig ist, erzwingt dieses Wissen nicht, daß das Gewußte ab-

solut notwendig geschehen muß. D. h. das Geschehen ist nicht in sich selbst notwendig. Denn der menschliche Wille kann seiner Natur nach nicht gezwungen werden.

Zu dem Satz: "Omne scitum a deo necessarium est esse" sagt Thomas: Wenn Gott weiß, daß p , dann muß p notwendig der Fall sein. Da das Antecedens Gp (Gott weiß, daß p) notwendig ist, scheint auch p notwendig zu sein.

Nun aber versteht Thomas den Satz: "omne scitum a deo necessarium est esse" in zweierlei Weise: "Alles von Gott Gewußte muß notwendigerweise sein" ist de dicto, d. h. in sensu composito verstanden, wahr. D. h. es ist notwendig, wenn der Satz en bloc genommen wird, daß alles, was Gott weiß, wahr ist. Der Satz ist nicht wahr de re, bzw. in sensu diviso, d. h. es ist nicht wahr, daß die Ereignisse oder Handlungen selbst, die Gott weiß, notwendig sind. Der Satz: "Wenn Gp dann notwendigerweise p " bedeutet für Thomas nicht, daß das Ereignis p als solches (de re), also für sich genommen, notwendig ist (absolute Notwendigkeit); vielmehr ist nur der Bedingungssatz (de dicto) "Wenn Gp dann p " notwendig (bedingte Notwendigkeit). Aus der Wahrheit von p (mag diese auch kontingent sein) folgt notwendigerweise, daß p wahr sein muß (wenn vielleicht auch nur kontingenterweise).

$Nec(Cp \rightarrow p)$ (de dicto) ist wahr, aber
 $(Gp \rightarrow Necp)$ (de re) ist falsch.

Um zu verstehen, wie Thomas diese Unterscheidung rechtfertigt im bezug auf das, was Gott weiß, müssen wir folgende Grundprinzipien vor Augen haben:

- (i) Was Gott weiß, muß notwendigerweise sein.
- (ii) Omne quod est quando est necesse est esse.
- (iii) Die Gegenwart des göttlichen Wissens ist nicht eine

zeitliche Gegenwart.

(iv) Der Begriff "Notwendigkeit" kann absolut oder bedingt sein.

Mit diesen Grundprinzipien argumentiert Thomas: Gottes Wissen ist notwendig und das, was er weiß, muß auch notwendig sein. Aber Gottes Wissen ist gegenwärtiges Wissen. Somit ist auch das von Gott Gewußte als etwas Gegenwärtiges notwendig. Nun geschieht aber laut Aristoteles alles, was in der Gegenwart geschieht, notwendigerweise so, wie es geschieht. Gott sieht alle Ereignisse, als ob sie vor ihm gegenwärtig geschehen: Wenn Gott Sokrates sitzen sieht, ist es notwendig, daß diese Tatsache Sein hat. Aber die Tatsache, daß Sokrates sitzt, schließt nicht aus, daß er auch stehen könnte, wenn er es so gewollt hätte.

Möglicherweise zu stehen ist die Eigenschaft von Sokrates selbst, der die Möglichkeit hatte zu stehen, obwohl er momentan sitzt.

In der modernen analytischen Philosophie wird auf diese Unterscheidung zwischen *de re* und *de dicto* viel Wert gelegt. Ein Beispiel gibt Quine: Man kann sagen: "Die Zahl der Planeten ist notwendigerweise größer als sieben". Wenn ich diesen Satz *de dicto* oder *sensu composito* nehme, dann ist er falsch. Es ist nämlich falsch, daß der Satz "Die Zahl der Planeten ist größer als sieben" notwendig wahr ist. Denn das ist eine bloße empirische Tatsache. Die Planetenzahl hätte daher genauso gut auch eine andere Zahl als neun sein können. Wenn ich ihn aber *sensu diviso* oder *de re* nehme, dann ist er wahr, dann bedeutet er, die Zahl selbst, die wir als "Zahl der Planeten" spezifizieren, hat die notwendige Eigenschaft, größer als sieben zu sein. In diesem Fall bezieht sich das Prädikat der Notwendigkeit auf eine Eigenschaft der Sache selbst, nämlich der Zahl neun. Und es stimmt, daß

die Zahl neun notwendigerweise größer als sieben ist, weil hier nicht das dictum, die Bezeichnungsweise, die Beschreibung, mit der ich mich auf die Sache (die Zahl neun) beziehe, nämlich "die Zahl der Planeten", im Vordergrund steht, sondern die Sache selbst. Denn es handelt sich hier um eine Aussage über ein mathematisches Objekt. Die Bezeichnungsweise in diesem Fall ist zwar etwas merkwürdig, aber auf sie kommt es beim Verständnis de re nicht mehr an¹⁰⁴. Prior und Geach akzeptieren diese Unterscheidung ebenfalls, aber sie hilft ihrer Meinung nach nicht, wenn von Gottes Wissen die Rede ist. Die Schwierigkeiten, die Prior in der Frage sieht, wie göttliches Wissen und menschliche Freiheit vereinbar sind, rühren von seiner Voraussetzung her: Gott kann Vorauswissen haben nur, wenn die Dinge eine festgelegte Ordnung haben. Somit behauptet Prior anstatt des Vorauswissens die Vorbestimmung. Aber darum geht es hier ja gerade nicht.

104 Man vgl. auch folgenden Abschnitt in David Wiggins Buch: "Sameness and Substance": "Ordinary intuitive grammar suggests that 'necessity' and 'possibility' can either govern a complete sentence (as in the sentences that submit naturally to treatment within the first grade of modal involvement) or govern a simple or complex predicate (...) this is something the reader is already familiar with under the verbal forms 'X can be Q' and 'it is possible for X to be Q (...)' if we supplement de re 'possibly Q' and 'necessarily Q' by 'can (be) Q' and 'must (be) Q', ('cannot help but (be) Q') we shall notice that, so far as logical form goes, they seem to have formal affinities with de re predicates of ability, obligation, capacity or disposition, which people who have heard nothing of possible worlds apply effortlessly to the actual things of actual world when they say that A can do otherwise than he is doing, that D could not help but strike C or that C, Y and Z are soluble or fragile or fusible." D. Wiggins, op. cit., S. 106.

2.243 Kritische Bemerkung

Die Zukunftsmodalität wird von Prior immer als "es wird wahr sein, daß" (it is going to be true that) interpretiert¹⁰⁵. Die Zukunftsmodalität so zu interpretieren ist aber irreführend. "Es wird wahr sein, daß" kann man nicht mit "es ist wahr, daß es wahr sein wird" (it will be true that) gleichsetzen. Z. B. kann es der Fall sein, daß ein Mensch sich entschlossen hat, in der Zukunft Selbstmord zu begehen und nachher seine Ansicht ändert. In einem solchen Fall kann man zwar sagen: Es ist wahr, daß er sich aufhängen will, bevor er sich für das Gegenteil entscheidet. Aber man kann die Zukunftsmodalität nicht mehr als "es wird wahr sein, daß etwas Bestimmtes wahr sein wird" interpretieren, wie es Prior tut. Eine Weiterführung des ersten Beispiels ist: Es ist möglich, daß ein Mensch aufgehängt werden soll, aber es geschieht anders und er stirbt zuvor.

"A wird zur Zeit t E sein" impliziert eine wirkliche Intention (Absicht), aber "A wird zur Zeit t E tun" ist keine Intention. Das unpersönliche Neutrum: "es", z. B. in "Es wird morgen in Münster regnerisch sein", impliziert nicht den Ausdruck einer wirklich bestehenden Intention, obwohl manchmal die Voraussetzungen, die uns eine solche Behauptung ermöglichen, schon vorhanden sind. Auch für die unpersönliche Form der Vergangenheit: "es war der Fall, daß es der Fall sein wird, daß p sein werde" (it was going to be the case that p) kann nicht mit Priors "PFp" gleichgesetzt werden. "PFp" bedeutet: "Es war so in der Vergangenheit, daß p bestimmt in der aktuellen Zukunft eintreten werde". Ein Beispiel

105 Vgl. J. Cohen, Past, Present and Future by Arthur Prior, Rezension in: Philosophical Quarterly, vol. 20, 1970, 83-84.

wird den Widerspruch in dieser Auffassung aufweisen: Es sah eine Zeitlang so aus in der Vergangenheit, daß ein Flugzeug abstürzen werde (was going to crash), aber der Pilot verhinderte es, indem er ein unerwartetes Manöver vollzog. So etwas wie "es ist der Fall, daß es der Fall sein wird, daß p" ist grammatikalisch unerlaubt und das ist gerade was "PFp" anscheinend impliziert. Auch wenn wir sagen: "Es war der Fall, daß es der Fall sein wird, daß p" (it was the case that it would be the case that p), bleibt es doch offen, daß die Ereignisse anders eintreten könnten, anders als wir über sie gesprochen haben. Man könnte meinen, es sei möglich, durch die Verwendung von Zeitstufen wie Vergangenheit und Zukunft dieses Problem lösen zu können, aber das ist nicht so. Wenn wir z. B. sagen:

(i) "Es lag einmal in der Zukunft, daß p" (It once lay in the future that p) oder

(ii) "Es stand gewöhnlich bevor, daß p" (It used to be in the future that p). So implizieren beide Sätze dasselbe: Es liegt nicht mehr in der Zukunft, daß p (It is no longer in the future that p). Entweder liegt es noch in der Zukunft, oder es liegt nicht mehr in der Zukunft, daß p. Beide Aussagen aber sind äquivalent mit der Formel "PFp". Anders ausgedrückt: Der Operator "F" ist weiter von einer einfachen und genauen Entsprechung in der Umgangssprache entfernt, als man sich für eine wahrheitsfunktionale Aussagenverknüpfung wünschen kann. Der Operator "F" hat kein Korrelat im allgemeinen in der Umgangssprache, das tauglich wäre für die wahrheitsfunktionale Konditionalität.

Es war der Fall, daß p sein wird aber es war nicht der Fall, daß p (bereits) ist.

Priors Formel ($K P Fp N Pp$) bedeutet nicht, daß etwas bereits tatsächlich geschehen ist, das dahin tendieren könnte, es zuwege zu bringen, daß p . Aber diese Bedeutung legt die Leseart "wird so sein daß" (going to be) für "F" nahe.

Wir haben in dieser Argumentation weder nachgewiesen, daß das Wissen Gottes die Freiheit zerstört, noch daß es mit ihr vereinbar ist. Es ging hier nur darum, daß Priors Auffassung von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit eine unzulängliche Voraussetzung macht. Wir wollen damit Prior verlassen und zu P. T. Geach übergehen.

DRITTER TEIL

3. Göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit bei Geach

3.0 Vorbemerkung

Aus rein methodischen Gründen haben wir P. T. Geach bis jetzt weniger berücksichtigt. Nachdem Prior und Thomas von Aquin besprochen sind, ist der rechte Ort, nunmehr Geach ausführlicher zu behandeln. Einerseits schließt sich Geach vielen Argumenten Priors an. Andererseits beruht sein Standpunkt aber auch auf Thomas, und er gibt viele wertvolle Hinweise, wie man schwierige Thomastexte philosophisch sinnvoll verstehen kann.

Ähnlich wie Prior sieht Geach Mc Taggarts Auffassung über die Irrealität der Zeit als irreführend an. Obwohl die Zeit an sich betrachtet ein Paradox ist, kann ihre Wirklichkeit nicht geleugnet werden, ohne daß man dadurch in noch schwierigere Paradoxa geriete. Ein Christgläubiger kann nicht konsistent die Irrealität der Zeit behaupten, ohne dem Christentum den Boden zu entziehen: Gott selbst ist nach dem christlichen Glauben zwar ewig, aber die Geschöpfe schafft und erhält er in der Zeit.

Um Gottes Wissen von der Welt und seine Beziehung zu ihr verständlich zu machen, müssen wir in einer solchen Weise von Gott sprechen, daß dies vom Standpunkt der menschlichen Sprechweise aus verstehbar ist. Daher ist es angemessener, daß wir über das, was Gott will und tut, in Zeitstufen reden. D. h., die Aussage sollte so sein, daß das Ausgesagte mit dem, worüber die Aussage geht, übereinstimmt. Wenn von Gottes Wissen über die Vorgänge in der Welt in Zeitstufen gesprochen wird, bedeutet das nicht, daß Gott selbst veränderlich ist. Die Zeitstufen

beziehen sich vielmehr allein auf die Veränderlichkeit der Dinge. Eine Veränderlichkeit in Gott selbst ist deshalb unmöglich, weil er so niemals Schöpfer der Welt sein könnte. Gott sieht die Veränderungen in der Welt als reale Veränderungen. Wir sagen: Sokrates sitzt, wenn er tatsächlich sitzt. Aber es ist nicht mehr richtig, d. h. wahr, zu sagen: Sokrates sitzt, wenn er nicht mehr in einem solchen Zustand ist. Auch für Gott sollte diese einfache Regel gelten; denn es wäre widersprüchlich zu meinen, Gott sei ein Wesen, das alle Ereignisse in der Zeit in einem Zugleich umgreift. Weil Ereignisse in der Zeit und nicht im Zugleich geschehen, müssen sie auch in Zeitstufen dargestellt werden. Nur so stimmt die Aussage mit dem Geschehenen überein. Aufgrund solcher Erwägungen akzeptiert Geach die thomistische Auffassung nicht, daß Gott die zeitlichen Ereignisse zeitlos sieht¹. Weil diese Ereignisse selber nicht zeitlos wahr sind, kann Gott sie laut Geach niemals als zeitlos wahr sehen.

Geach leugnet nicht, daß Gott die Zukunft weiß. Aber im Gegensatz zu Thomas meint Geach, Gott wisse das Zukünftige nicht in der Weise, daß er es als existierende Realitäten sieht. Er weiß die Zukunft, weil er sie lenkt. D. h. die Macht Gottes verursacht alle Dinge und sein Wissen ist vergleichbar mit den intentionalen Akten eines Menschen.

Geach entwickelt diese Gedanken so:

3.1 Die Frage eines zeitlosen Wissens

Eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Prior und Geach ist, daß sie die Zeitstufen als unabdingbar für jede Form der Rede ansehen. Thomas meint hingegen, daß

¹ Zeitlosigkeit wird als: "a bit of metaphysical luggage that can be abandoned with relief" bezeichnet; vgl. P. T. Geach, "Omnipotence", in: Philosophy, vol. 48, 1973, S. 8.

Gott eine Aussage wie "Sokrates läuft" jederzeit als wahr erkennen kann, auch dann, wenn Sokrates zu diesem Zeitpunkt nicht mehr läuft. D. h. für Thomas ist Gottes Wissen unabhängig von Zeitstufen. Für Prior und Geach hingegen muß, damit die Übereinstimmung von Satz und Tatsache garantiert ist, die im Verb implizierte Zeitstufe sich auf die reale Zeitfolge beziehen. Daher sind Zukunftsaussagen problematisch, denn es existieren zu diesem Zeitpunkt noch keine Tatsachen, die die Aussagen verifizieren könnten. Gott sieht die Zukunft nicht schon als Realität, denn sie ist nicht im voraus determiniert. Aber er kennt sie, indem er sie lenkt². Er kann nur das wissen, was tatsächlich wahr ist. Z. B. weiß er, daß "p" wahr ist, dann und nur dann, wenn es eine Tatsache ist, daß "p" wahr ist³. Nur so kann über das, was Gott weiß, vernünftigerweise gesprochen werden.

Grund für die Ablehnung des zeitlosen Wissens ist: Es gibt überall Veränderungen in der Welt und diese Veränderungen sind Tatsachen, die in der Zeit geschehen. Sie bestätigen die Wirklichkeit der Zeit selbst. Also ist es eo ipso wahr, daß die Zeit eine Realität ist. Geach glaubt, in der Zeitlosigkeitsdoktrin werde diese grundlegende Tatsache verkannt. Die Veränderungen in der Welt widerlegen die Möglichkeit eines zeitlosen Wissens.

3.11 Konsequenzen des zeitlosen Wissens

(i) Es folgt daraus, daß es keine Allwissenheit Gottes geben kann. Denn Gott kann nicht etwas als zeitlos wahr wissen, das tatsächlich nicht zeitlos wahr ist. Er kann

2 "(...) God knows the future by controlling it." P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 57.

3 "God knows that 'p' is true, if and only if the plain 'p' is true", Geach, op. cit., S. 40.

etwas nicht als unveränderlich sehen, das in sich selbst veränderlich ist⁴. Wenn Gott die Geschehnisse als unveränderlich sähe und zwar wahrheitsgemäß, dann hieße das, daß wir selbst, die sie als veränderlich sehen, notwendig in eine Täuschung geraten sind: "(...) if God saw the world as unchanging, the consequence is that we who see it as changing would be under a delusion"⁵.

(II) Aber wenn Zeit und Veränderung nur Täuschungen wären, wären theistische Gottesvorstellungen wie die christliche hinfällig⁶.

(iii) Es ist sogar widersprüchlich zu behaupten: Gott wisse eine bestimmte Tatsache als noch wahr, wenn sie nicht mehr wahr ist. Gott kann etwas nur solange als wahr wissen, wie es tatsächlich wahr ist und sich nicht verändert hat. Z. B. kann Gott nur solange als Tatsache wissen, daß Sokrates sitzt, wie es wahr ist, daß Sokrates sitzt. Es wäre dagegen widersprüchlich zu sagen, Gott wisse, daß Sokrates sitzt, wenn Sokrates in Wahrheit nicht mehr sitzt⁷. Denn Wissen ist ein dem Wissenden immanenter Akt. Wenn ich weiß, daß 'A', drücke ich damit eine Tatsache aus und das, was ich weiß, nämlich 'A', wird dann ein wahres Wissen implizieren, wenn es wahr ist, daß 'A'. Genauso wie für Prior kann für Geach hier der Existenzquantor über die Zeit nicht leer sein. Für Thomas hängt das Wissen vom Erkennenden und nicht vom erkannten Objekt ab⁸. D. h. die Notwendigkeit oder Kontingenz der

4 "(...) if God saw it as unchanging God would be misperceiving it"; Geach, op. cit., S. 42.

5 Geach, op. cit., ibid.

6 "(...) if time and change are only apparent, not real features of the world, Christian (or Jewish or Muslim) theism is altogether destroyed"; Geach, op. cit., ibid.

7 P. T. Geach, "God's Relation to the World", in: Logic Matters, S. 323.

8 Vgl. oben, S. 59.

Wahrheit hängt nicht von den inhaltlichen Elementen ab. Wenn es um das, was Gott weiß, geht, ist die Aussage, daß Gott etwas Kontingentes weiß, insgesamt nicht deshalb etwas Kontingentes, weil eines ihrer Inhaltselemente (hier die gewußte Tatsache) etwas Kontingentes ist. Vielmehr, die wesentliche Intention der Aussage richtet sich darauf, das Wissen Gottes zu bezeichnen, richtet sich also auf einen notwendigen Akt. Aber gerade hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit.

Wie wir oben⁹ gesehen haben, ist grundsätzlich nicht auszuschließen, daß Gott alle Dinge weiß, aber es ist zeitlogisch unmöglich zu erklären, wie ein solches Wissen sich auf die zeitlichen Dinge beziehen kann, zumal wenn diese noch nicht geschehen sind.

3.12 Geachs Vorschläge dazu, wie das Problem des zeitlosen Wissens zu lösen ist

(i) Wir müssen in Zeitstufen über das reden, was Gott weiß und tut. Denn so zu sprechen bedeutet nicht ipso facto, daß Gott dadurch selbst Gegenstand einer Veränderung sein müßte. Diese These versucht Geach anhand eines Beispiels plausibel zu machen: Sokrates ist zuerst größer als Theaetetus und dann kleiner als er nicht deswegen

weil Sokrates sich verändert hat, sondern diese Veränderung kommt dadurch, daß Theaetetus größer geworden ist¹⁰. Zwar hat sich in diesem Beispiel etwas geändert, aber eine reale Veränderung liegt nur bei einem der vergleichbaren Subjekte, nämlich bei Theaetetus, vor. Von dem anderen Subjekt, nämlich Sokrates, kann zwar auch wahrheitsgemäß eine Veränderung prädiiziert werden, aber diesem Wechsel der Prädikate entspricht keine objektive Rea-

⁹ Vgl. oben, S. 104.

¹⁰ "Socrates is now taller than Theaetetus, now shorter; not because Socrates has changed, but because Theaetetus has grown up; (...)" Geach, op. cit., S. 41.

lität in Sokrates¹¹. Um die These weiter zu erläutern, führt Geach eine doppelte Bedeutung von "Veränderung" (change) ein.

3.121 Die doppelte Bedeutung von Veränderung (change)

(i) Veränderung kann eine reale Veränderung bedeuten, d. h. einen Prozeß, der tatsächlich in einem Individuum der raum-zeitlichen Welt vor sich geht und empirisch konstatierbar ist (real changes = processes that actually go on in a given individual)¹². Ein Beispiel dieses realen Wandels wäre das Wachsen des Theaetetus.

(ii) Oder man spricht von Veränderung im Sinne von "Cambridge Change"¹³: Wenn kontradiktorische Attribute nacheinander von demselben Individuum wahrheitsgemäß ausgesagt werden können ...: "Change as simply a matter of contradictory attributes holding good of individuals at different times"¹⁴. Ein Wandel nach diesem rein logischen Kriterium liegt vor, auch wenn sich bei dem betreffenden Subjekt keine reale Veränderung feststellen läßt, so z. B. wenn von Sokrates nacheinander gilt: erst größer und dann kleiner als Theaetetos, ohne daß er sich geändert hat.

Gottes Verhältnis zur Welt, das Thomas auch als "relatio rationis" beschrieb, impliziert lediglich eine Veränderung im Sinne des "Cambridge Change": Gott bleibt in sich unveränderlich, obwohl die Welt veränderlich ist und daher von Gott in bezug auf diese Welt entgegengesetzte Prädikate gelten können: "There is no evident contradiction in supposing that God's changeless knowledge (...) governs the world

11 Vgl. Platon, Theaetetus, 155b f.

12 P.T. Geach, "God's Relation to the World", in: Logic Matters, S. 321.

13 Über "Cambridge Change" schreibt Geach: "The great Cambridge philosophical works published in the early years of this century, like Russell's Principles of Mathematics and Mc Taggart's Nature of Existence, explained change as simply a matter of contradictory attributes' holding good of individuals at different times." P.T. Geach, op. cit., ibid.

14 P. T. Geach, op. cit., ibid.

whatever men may choose to do"¹⁵.

Bildlich heißt es:

I. Typ: Theaetetus wächst: realer Prozeß im Individuum;

II. Typ: Sokrates ist erst größer und dann kleiner:

Es gelten lediglich nacheinander kontradiktorische Attribute, ohne daß ein realer Wandel stattgefunden hat ("Cambridge Change").

God→World (relatio rationis): impliziert "Cambridge Change" (contradictory attributes)

World→God (relatio realis): eine reale Veränderung (processes actually going on in an individual).

Geach führt seine Argumentation, daß die zeitlichen Realitäten notwendig in Zeitstufen beschrieben werden müssen folgendermaßen weiter:

3.122 Das Voraussehen und die Natur des Zukünftigen

Geach streitet nicht ab, daß Gott allwissend ist. Gott weiß die Zukunft, indem er sie lenkt ("God knows the future by controlling it")¹⁶. Gott überwacht die Zukunft, aber sie wird dadurch nicht festgelegt, d. h. zumindest nicht unmittelbar unabänderlich festgelegt; denn es ist Gottes Absicht, daß es einen Willen geben soll, der nicht unabänderlich determiniert ist¹⁷. Gott überwacht die Welt, insbesondere die menschlichen Handlungen, analog zu einem Großmeister im Schach, der bereits im voraus genau weiß, welche Schritte ein Schachneuling tun wird¹⁸.

15 P. T. Geach, op. cit., S. 325; vgl. auch Nelson Pike: "it does not follow simply from the supposition that God has an essential condition of change, that there is a sense in which He can change"; N. Pike, God and Timelessness, London 1970, S. 43.

16 P. T. Geach, Providence and Evil, S. 57.

17 "(...) God has willed that there should be wills other than His with a real say in what happens in the world"; P. T. Geach, op. cit., S. 66.

18 P. T. Geach, Providence and Evil, S. 58f.

So kann Gott auch die freien menschlichen Entscheidungen in seinen Plan einbeziehen. Geach bevorzugt diese Analogie gegenüber der These, daß Gott die Zukunft gegenwärtig vor sich sieht. Göttliche Allwissenheit bekommt hiermit eine andere Bedeutung: Sie meint nicht, daß Gott die Zukunft wie ein idealer Beobachter ("ideal spectator") anschaut, sie wird vielmehr mit den intentionalen Akten eines Menschen verglichen, denn das Wissen Gottes beeinflußt die Dinge (scientia Dei causa rerum). Er hält es für irreführend zu meinen, Gott könne die künftigen Dinge betrachten, als hätten sie bereits in irgendeiner Weise in sich selbst eine Existenz¹⁹:

"(...) events do not have a foetal existence in the wants of time". Es ist irrig zu meinen, daß Personen und Dinge schon in der Zukunft existieren und darauf warten, daß sie realisiert werden. Hiermit lehnt Geach die Möglichkeit einer Voraussage ab. Während die Vergangenheit schon determiniert ist, ist die Zukunft noch offen für Alternativmöglichkeiten.

Geach lehnt Standpunkte ab, die die Zukunft als unveränderlich determiniert sehen. Eine solche Position vertritt beispielsweise J. J. C. Smart: Die Zukunft hat keine Alternativmöglichkeiten: Ein Mann kann seine Hose, seinen Club, seinen Beruf wechseln und vielleicht die Weltgeschichte oder den Stand der wissenschaftlichen Forschung verändern; das einzige, was er nicht verändern kann, ist die Zukunft. Denn was immer er zustande bringt, ist Zukunft, und nichts anderes gibt es und hat es je gegeben²⁰. Nach Geach zeigt sich der Irrtum dieser Auffassung,

19 Hingegen meint Thomas: "Deus autem cognoscit omnia contingentia (...) etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso"; S. Theol. I q. 14. a 13. in c.

20 J. J. C. Smart, Anthology Problems of Space and Time, in: Problems of Philosophy Series. 1964, Preface, vgl. P. T. Geach, Providence and Evil, S. 21.

wenn die Natur der Zeit analysiert wird:

Topologischer Baum



Die Zeit kann nicht als eine lineare Ordnung aufgefaßt werden. Vielmehr kann es zu Verzweigungen kommen, was die Möglichkeit von Alternativen repräsentiert. Die Zukunft ist also grundsätzlich offen. Eine einmal geöffnete Verzweigung kann sich aber nicht wieder zu einer linearen Ordnung schließen. Denn das bedeutete, daß es eine nach rückwärts geöffnete Ordnung gäbe. Es müßte dann also Alternativvergangenheiten geben, was eine absurde Vorstellung ist²²:

Bildlich ließe sich diese Argumentation so darstellen:



Da die Zukunft noch offen ist, ist die menschliche Handlung nicht determiniert. Wo es Alternativmöglichkeiten gibt, besteht auch die Möglichkeit zur Wahl (libertas electionis).

Bildlich stellt sich Geach die Zukunftsmodalität als unbeschriebenes Blatt Papier vor, die Vergangenheit dagegen bedeutet für ihn so etwas wie ein Blatt Papier, worauf einmal etwas geschrieben worden ist und nun unveränderlich

21 P. T. Geach, op. cit., S. 51, 54, 141f.

22 "Time (...) is badly, misleadingly represented by a single line, whether the model does or does not include a point moving along a line. For there are alternative future possibilities, and before the event none of them can be known as the future (...)" ; P. T. Geach, Providence and Evil, S. 140.

stehen bleiben muß: "What the moving finger has once writ cannot be erased either by tears of repentance or by the wit of man inventing a time machine or by the dubious piety of praying that something may or may not have happened"²³.

Für Thomas gilt: Gott sieht die Zukunft als ob sie vor ihm gegenwärtig wäre. Geach akzeptiert diese Auffassung nicht, denn sie impliziere etwas Unmögliches und auch Gott könne nichts Unmögliches tun. Es bedeute ein Mißverständnis anzunehmen, Gott erfasse das, was tatsächlich zukünftig ist, nicht als Zukunft, sondern als Gegenwart. Damit kommt es zu einem glatten Widerspruch: Das Ereignis selbst ist zugleich künftigt und gegenwärtig; denn Gott sieht das Ereignis in seiner Gegenwärtigkeit, so wie es in sich selbst ist, damit ist das künftige Ereignis in sich selbst zugleich auch gegenwärtig²⁴.

Geach stößt sich an der Wendung: "Deus (...) cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso". Wie kann Gott etwas als gegenwärtig vor ihm liegend sehen, was noch in der Zukunft ist?

3.123 Kommentar

Thomas lehrt nicht, die Zukunft sei nicht mehr Zukunft oder daß sie mit der Gegenwart identisch sei. Er sagt nur, daß Gott die Zukunft sieht, als ob sie vor ihm gegenwärtig ist. Diese Auffassung begründet er so: Gott ist ewig²⁵. Seine Ewigkeit kann nicht in der Zeit gemessen werden, daher sind

23 P. T. Geach, op. cit., S. 53.

24 "Misperception is involved if God is supposed to perceive what really is future not as future but as present, flat self-contradiction, if what God sees is both future and simultaneously (since in itself it is just as God sees it) also present"; P. T. Geach, op. cit., S. 57

25 Vgl. oben, S.60ff.

die Bezeichnungen "Zukunft, Vergangenheit" unangemessen, wenn es um Gottes Wissen geht. Ewigkeit kennt kein Nacheinander, keine Sukzession, sondern sie umgreift alle Ereignisse der Zeit in einem Zugleich. Da Gott selber ewig ist, ist auch sein Wissen ewig, denn Gott ist mit seinem Wissen identisch. Geach leugnet weder, daß Gott ewig ist, noch daß Gott mit seinem Wissen identisch ist. So sagt er z. B.: Die Begriffe 'Gott' und 'Gottes Weisheit' sind zwei Prädikate für dasselbe etwas. 'Gott', die 'Weisheit Gottes' und die 'Macht Gottes' sind drei Namen mit derselben Referenz²⁶.

Geach erläutert das Problem an folgendem Beispiel: Nehmen wir Ausdrücke wie einerseits "die Weisheit von Sokrates" und andererseits "Sokrates ist weise". Auf dieselben Schwierigkeiten, die sich beim Verhältnis von Prädikat und Subjekt im letzten Falle stellen, stoßen wir auch im ersteren. Wenn das "ist" in "Sokrates ist weise" nicht bedeuten kann: Sokrates ist identisch mit einer bestimmten Instanz des Weisen, wie kann die Beziehung zwischen beiden dann bestimmt werden? Wenn Thomas sagt, Gott sei mit der Weisheit identisch (*Deus est ipsa sapientia*), meint er damit laut Geach nicht, Gott sei etwas, wofür "Weisheit" ein Eigenname sei²⁷. Denn als Eigenname bezeichnete "Weisheit" eine subsistierende Entität im Sinne der platonischen Idee, die Thomas als Aristoteliker nicht akzeptiert.

Der eigentliche Streitpunkt zwischen Thomas und Geach ist nicht, ob Gott ewig ist oder nicht oder ob er etwas

26 P. T. Geach: "Form and Existence", in: Aquinas: A Collection of critical Essays ed. A. Kenny, London ²1970, S. 35ff.

27 P. T. Geach, op. cit., S. 39.

Zukünftiges weiß oder nicht, sondern Differenzen gibt es bei der Frage nach der göttlichen Erkenntnisweise: Wie kann Gott etwas als Gegenwärtiges vor sich sehen, das noch in der Zukunft liegt? Andererseits: Wenn man diese Vorstellung ablehnt, was bedeutet es dann in die Zukunft zu sehen?

3.124 Das Problem der Analogia

Für Thomas ist der menschliche Intellekt unfähig Gottes Natur selbst unmittelbar zu begreifen, er ist angewiesen auf den Umweg über das Erkennen der Geschöpfe. Positive Prädikate werden von Gott und den Geschöpfen analogisch ausgesagt. Da Gott die Geschöpfe unendlich übersteigt, können wir vom göttlichen Sein einerseits und dem kreatürlichen andererseits nicht in demselben Sinne sprechen (Univozität), sondern nur in einem analogen²⁸. Der Bezugspunkt (*multipliciter dicitur, sed ad unum*), auf den hin das Prädikat ausgesagt wird, ist dabei ein doppelter: Von Natur aus, oder im absoluten Sinne, sind alle Vollkommenheiten bei Gott primär, oder vielmehr Gott ist mit diesen Vollkommenheiten identisch. Bei den Geschöpfen sind sie dagegen nur sekundär, und die Geschöpfe haben nur diese Vollkommenheiten und sind sie nicht. Unserem Erkennen und Prädizieren nach jedoch kommt ein Prädikat zuerst den Geschöpfen und in zweiter Linie Gott zu, d. h. wir benennen Gottes Sein nach dem Sein, das uns in den Geschöpfen begegnet. Die Distinktion zwischen dem bezeichneten Ding selbst (*res significata*) und der Art und Weise, wie diesem Ding ein Prädikat zukommt (*modus significandi*), die Thomas hier im Anschluß an die Grammatiker des 12. Jahrhunderts vollzieht, entspricht der Fregeschen Unterscheidung von Sinn (entsprechend dem *modus significandi*) und Bedeutung (entsprechend der *res significata*).

28 "Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis"; *S. C. G. I*, 34.

Diese Unterscheidung ist für die heutigen semantischen Theorien von zentraler Wichtigkeit. Man ist sich aber auch der Bedeutsamkeit der Analogie bewußt. So sieht es Ryle gerade als eine bezeichnende Erkenntnis der Gegenwartsphilosophie an, daß sie sich der Verwendung der Terme in vielfachem Sinne (analogische Verwendung) bewußt geworden ist: "If anyone thing is characteristic of contemporary philosophy, it would be precisely the realisation that language has many uses, ethical, aesthetical, literary and indeed metaphysical uses among them"²⁹. Bei Wittgenstein heißt es: Die Sprache ist immer Teil einer Lebensform, und da sie Teil verschiedener Lebensformen sein kann, ist ihre Funktion für jede Lebensform neu zu bestimmen³⁰.

Analogie ist also das Lebenselement der Sprache, weil sie es ermöglicht, daß ein und dasselbe Wort in immer neue Bedeutungen hineinwächst. Von heutigen Semantikern wird die analogische Methode oft gebraucht. Ein Beispiel dafür ist die Typentheorie (theory of types): Damit Widerspruch in unserem alltäglichen Sprachgebrauch vermieden wird, sind alle Objekte, die Gegenstand der Logik sind, in Klassen verschiedener Typen eingeteilt. Die Formel für die einzelnen Typen hat verschiedene Bedeutung, aber dieselbe Struktur für alle Typen. Das bedeutet, daß die hier auftretenden formalen Eigenschaften identisch sind. Es handelt sich hier also um Analogie, zumindest wenn die Isomorphie-Theorie Gültigkeit haben muß: Diese Theorie besagt, daß eine Identität existiert nicht zwischen dem Inhalt zweier analogischer Terme, sondern zwischen der Relation, die, sagen wir, zwischen dem ersten Gegenstand (K) und seinen Eigen-

29 G. Ryle, The Revolution in Philosophy, S. 125.

30 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, hrsg. v. E. Anscombe, Oxford 1953, S. 23.

schaften auf der einen und einem Gegenstand (G) und seinen Eigenschaften auf der anderen Seite vorliegt. Die hier geforderte Isomorphie entspricht also der *analogia proportionalitatis*: das gleiche Verhältnis (Relation) in verschiedenen Seinsbereichen (bei inhaltlich Verschiedenem).

Thomas' Theorie der Analogie beruht auf einer Prädikationslehre. Nach dieser Theorie ist ein Teil niemals größer als das Ganze. Wir schreiben den Terminus "Mensch" Sokrates zu und sagen: "Sokrates ist ein Mensch". Aber Sokrates ist nicht mit dem Menschsein identisch, sondern seiner Natur nach ist Sokrates nur eine Instanz, die Menschsein konkretisiert.

Bei Gott liegt nicht diese Art von Prädikation vor. Gott wird ein Attribut zugeschrieben in einer Weise, wie es dem Ursprung aller Dinge angemessen ist. Wenn ein Attribut sowohl von Gott als auch den Menschen ausgesagt wird, soll dies die Beziehung widerspiegeln, die zwischen Gott als dem Ursprung aller Dinge und seinen Geschöpfen besteht: "*quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura, nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in deo. Genus autem variatum mutat rationem cum sit pars definitionis (...) quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur aequivoce dicitur*"³¹. Die analogische Methode ist notwendig, weil wir nicht in der Lage sind, die Art zu begreifen, in der etwas Gottes Eigenschaft ist. Damit ist die Univozität von vornherein ausgeschlossen, weil

31 *S. Theol. I. q. 13 a. 5*; vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, iv, 2, 1003a-b.

wir ein Attribut niemals in der Gott angemessenen Weise prädisizieren können. Denn die Einfachheit des göttlichen Wesens impliziert, daß er die Attribute nicht als etwas von ihm Verschiedenes besitzt. Wir können aber nicht anders von Eigenschaften sprechen, als wären sie getrennt. Da wir somit Gott in sich selbst nicht begreifen können, ist es nun gleichfalls unmöglich, in den Griff zu bekommen, welche Beziehung Gott zu seinen Geschöpfen hat. Wir gehen nur davon aus, daß es positive Attribute wie "Güte", "Weisheit", usw. gibt, die sowohl Gott wie seinen Kreaturen zukommen, und daß diese Attribute dem Wesen (res) zukommen, jeweils in der Weise (modus), wie es dem betreffenden Wesen (Gott, bzw. Kreatur) angemessen ist.

Wenden wir das auf unser Thema an: göttliches und menschliches Wissen: Das grundlegende Prinzip für den Vergleich dieser beiden Wissensformen ist: Wissen hängt vom erkennenden Subjekt ab, nicht vom erkannten Objekt. Nach diesem Prinzip ist das göttliche Wissen ipso facto das höchste Wissen, denn Gott ist reiner Intellekt. Nun, weil Gott ewig ist, ist auch sein Wissen ewig, denn Gott und sein Wissen sind identisch. Zeitstufen wie Vergangenheit und Zukunft sind unangemessen wenn es um Gottes ewiges Wissen geht. Also ist das göttliche Wissen nicht Vorherwissen des zeitlich Späteren (praeventia), sondern providentia, d. h. ein Vor - sich - hin - Blicken in die Ferne, so daß einem das Entfernte, ebenso wie das Nahe, gegenwärtig ist. Thomas Argumentation ist aber aus folgendem Grund fragwürdig: Ereignisse in der Zeit sind entweder sukzessiv oder simultan. Simultaneität schließt aber Sukzessivität aus. Da aber Gott alle Ereignisse in der Zeit in einer Art von Zugleich sieht, hieße das, daß die Ereignisse in der Zeit nicht mehr sukzessiv sein können, sondern zugleich sein müssen. Aber dies ist nicht der Fall. Auch Thomas erkennt an, daß im zeitlichen Ab-

lauf die Zeitstufen Zukunft und Vergangenheit nicht zugleich sein können und sich daher ausschließen müssen. Am Beispiel des Betrachters, der von einem hohen Turm die Menge der dahinschreitenden Menschen sieht, läßt sich das ablesen. Daß er sie zugleich sieht, schließt nicht aus, daß der Vorgang ihres Dahinschreitens, in sich selbst betrachtet, sukzessiv verläuft. An dem Beispiel will Thomas zeigen, daß die Sukzessivität des Ereignisses selbst vereinbar ist mit dem Erkenntwerden dieses Ereignisses im Zugleich der göttlichen Ewigkeit. Natürlich ist dieser Standpunkt von zeitlogischen Voraussetzungen aus unhaltbar. Aber für Thomas gibt es neben der zeitlogisch beschreibbaren Ebene noch eine andere, die der Ewigkeit. Es geht um das Verhältnis, wie die zeitlichen Dinge in Gott als in ihrer ewigen Ursache beschlossen liegen. Die Problematik ist für Thomas also ontologischer und nicht zeitlogischer Art.

Bei der Beschreibung, wie Gott zu den Dingen steht, versucht Thomas vermittels von Metaphern zu zeigen, daß Gott, als Ursprung aller Dinge, die existierenden, ebenso wie die noch nicht wirklich existierenden, erkennen kann. Wie gesagt, kann man diese Theorie nur anerkennen, wenn man sie auf ihrem ursprünglichen Hintergrund betrachtet; nämlich einer Tradition, die sich mit dem religiösen Leben und der Praxis verbunden weiß. Ziel der Erörterung ist darum nicht, das göttliche Wissen mit höchstmöglicher begrifflicher Präzision zu beschreiben, wie es ein heutiger analytischer Philosoph anstreben würde. Vielmehr soll das göttliche Wissen, das mit den menschlichen Sprach- und Denkmitteln nie exakt getroffen werden kann, weil keine Univozität besteht, der menschlichen Fassenskraft näher gebracht werden durch Bilder und Vergleiche (Analogien) aus dem menschlichen Erfahrungsbereich. Das ist entscheidend, wenn man die scholastische

Metaphysik und Theologie verstehen will.

Diese Methode des Philosophierens wird nicht allgemein anerkannt. Die Philosophen nach der linguistischen Wende lassen nur die Gesetze der Sprache gelten, die ihr im Rahmen der menschlichen Artikulation zugrunde liegen. Die Priorsche Kritik geht insofern an Thomas vorbei, weil sie sich von vornherein auf den Standpunkt einer Univozität der göttlichen und menschlichen Prädikate stellt.

Prior geht davon aus, daß zeitlogische Kategorien für das menschliche Sprechen und Erkennen unverzichtbar sind. Das würde auch Thomas anerkennen. Prior folgert daraus, daß auch in unserer Rede über Gott die Regeln der Zeitlogik nicht verletzt werden dürfen und daß somit auch Gott selbst an die zeitliche Struktur gebunden ist. Hierin unterscheidet er sich grundlegend von Thomas. Thomas ist sich vielmehr dessen bewußt, daß auch solche Züge, die für menschliches Denken und Sprechen unverzichtbar sind (wie der Unterschied zwischen Substanz und Eigenschaft (Qualität), oder zwischen subsistieren der zusammengesetzter Substanz und einfacher, aber nicht subsistierender Form), auf Gott eigentlich nicht zutreffen, auch wenn wir nicht umhinkönnen, sie in unserem Sprechen über Gott anzuwenden. Das gilt auch für die zeitliche Struktur unseres Denkens. Mag für die menschliche Sprache das Reden in Zeitstufen noch so unabdingbar sein, so bedeutet das bei der Nichtunivozität von Schöpfer und Schöpfung noch lange nicht, daß für Gott Zeitstufen gelten müssen. Damit ist nur soviel gesagt, daß man nicht schlüssig aus der menschlichen Zeitlichkeit folgern kann, daß auch Gott zeitlich sein muß. Ein positiver Beweis von Gottes Unzeitlichkeit ist damit also keineswegs erbracht.

3.3 Vorherwissen und menschliche Freiheit.

Geach sieht die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit darin begründet, daß die Zukunft nicht prädestiniert ist.

Man könnte Geachs Standpunkt mit den Worten Wittgensteins so beschreiben: "Die Willensfreiheit besteht darin, daß zukünftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können (...) der Zusammenhang von Wissen und Gewußtem ist der der logischen Notwendigkeit (...)"³².

Für Geach ist die Willensfreiheit eine Tatsache, da selbst Gott die Zukunft nicht unausweichlich festgelegt hat: Gott läßt vielmehr zu, daß sich der Mensch in Freiheit selbst bestimmt. Gott hat es gewollt, daß es andere Willen neben dem seinen gibt, die fähig sind, bestimmend auf die Geschehnisse in der Welt einzuwirken: "God has willed, that there should be wills other than his own with a real say in what happens in the world"³³. Da Geach aber doch an der traditionellen Vorstellung der göttlichen Allwissenheit festhält, stellt sich auch ihm die Schwierigkeit, wie ein göttliches Vorauswissen bei einer menschlichen Selbstbestimmung möglich ist. Obwohl Gott nach Geachs Auffassung die Ereignisse nicht im voraus determiniert, weiß er doch die endgültigen Ergebnisse voraus. Auch wenn eine in Freiheit wirkende menschliche Kraft eine Handlung vollzieht, kann Gott doch nicht die Verantwortung für dieses Tun abgestritten werden. Denn die wirkende Kraft im menschlichen Tun fließt von Gott selbst und die Wirklichkeit, die es hat, kommt von Gott: "Even if what happens is due to some finite agent other than God who acts voluntarily, God cannot, so to say, be denied responsibility; for (...) the power of the finite agent derives from God originally, and its continuing exercise again depends on God's will"³⁴.

32 L. Wittgenstein, Tractatus logico - philosophicus (logisch-philosophische Abhandlung), Frankfurt am Main 1960, S. 63, bzw. 5.1362.

33 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 66.

34 P. T. Geach, op. cit., S. 33.

Die Schwierigkeit verschärft sich noch in der Frage, ob Gott nicht nur wissen, sondern auch wollen kann, was vom Standpunkt des handelnden Menschen aus als Sünde bewertet werden muß. Hier müssen Fälle wie Judas' Verrat an Christus und Petri Verleugnung diskutiert werden. Die Frage für Geach ist hier: Hat Gott diese Fälle gewollt und so bestimmt oder nicht?

Daß Geach nicht die Auffassung vertritt, Gott wolle die menschliche Sünde, wird in seiner Auseinandersetzung mit dem Calvinisten Jonathan Edwards klar³⁵. Für Edwards weiß Gott im voraus, daß eine bestimmte menschliche Handlung zur Sünde führen wird. Gott schafft sogar die Voraussetzungen, die die Sünde zur Konsequenz haben. Im Fall von Judas hieße das: Gott weiß, daß Judas Jesus verraten und sich danach aufhängen werde, daß er so, weil er ohne Reue über seine Sünden gestorben ist, zur Höllenstrafe verdammt werde. Nach calvinistischer Auffassung ist es Gott selber, der unabhängig von freien und daher zu verantwortenden menschlichen Taten festlegt, wer im Jüngsten Gericht verdammt werden wird. Diesem calvinistischen Standpunkt liegt nach Geach folgende Überlegung zugrunde: Gottes providentielle Planung könnte auf alle möglichen Arten vereitelt werden, wenn sie sämtliche Alternativen, die dem Menschen zur Wahl stünden, in Rechnung ziehen müßte³⁶. Auch wäre es nicht möglich, den Heilsplan prophetisch vorherzusagen, wenn die menschlichen Entscheidungen noch ausstünden, die ihn falsifizieren könnten. Wenn diese calvinistische Auffassung von Gottes Umgang mit den Menschen auf die Fälle des Judas und Petrus angewandt wird,

35 P. T. Geach, op. cit., S. 136.

36 P. T. Geach, "Wille", in: id., Persönliche Verantwortung, Köln 1982, S. 54.

hieß es: Gott weiß im voraus nicht nur die Sünde, sondern auch die Konsequenzen, die daraus folgen werden, aber er verhindert sie nicht. Geach lehnt diesen Standpunkt aus folgendem Grund ab: Wenn Gott bestimmte Umstände hervorbrächte und dabei wüßte, daß sie ganz bestimmte Sünden zur Konsequenz hätten, wäre Gott selbst für das Geschehen verantwortlich: "If God brings about certain circumstances and knows that given these circumstances certain sins are causally necessary consequences, then God brings about those very sins"³⁷. Wenn alles unausweichlich prä-determiniert wäre, wäre der Glaube an die christliche Offenbarung und damit an das Christentum überhaupt dadurch zerstört, daß Gott der Urheber auch von Sünde und Lüge mit all ihren Konsequenzen wäre. An solch einen Gott aber, so Geach, könne man nicht glauben und ihm vertrauen³⁸.

Thomas löst diese Problematik, wie wir schon gesehen haben, folgendermaßen: Alle Ereignisse des zeitlichen Ablaufs existieren vor Gott in ewiger Gegenwart. Da sie in der Gegenwart existieren, sind sie notwendig. Aber sie sind auch offen für Alternativen. Denn da die Notwendigkeit in diesem Sinne nur bedingt ist, behält der Handelnde die grundsätzliche Freiheit, daß er sich auch anders hätte entscheiden können. Geach vergleicht diese Auffassung, daß Gott die zukünftigen Sünden nur gegenwärtig vor sich sieht, ohne an dem Tun verantwortlich beteiligt zu sein, mit einem Mann, der von einem erhobenen Punkt aus einen Mord beobachtet. Diese Auffassung lehnt er aus zweierlei Gründen ab:

(i) Der erste Grund ist moralischer Art: Man sündigt nicht nur durch Tun, sondern auch durch Unterlassung. Wenn Gott es nicht verhindert obwohl er könnte, oder es sogar gern geschehen ließe, daß bestimmte Sünden mit ihren Konsequenzen geschehen, wäre er dafür verantwortlich, was für

37 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 61.

38 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 62.

Geach ausgeschlossen ist.

(ii) Sein eigentlicher Grund ist jedoch zeitlogischer Art, nämlich daß er es als unhaltbare Begriffsverwirrung auf-
faßt, daß das Künftige als gegenwärtig geschaut werden könne³⁹. Selbst wenn wir einmal annehmen, ein solches Gegenwärtig - vor - sich - Haben des Künftigen sei möglich - denn es braucht ja nicht zu implizieren, daß das Ereignis selbst widersprüchlicherweise zugleich künftig und gegenwärtig sein müßte -, stellte diese Auffassung doch die göttliche Willensfreiheit in Frage. Wenn Gott alle Ereignisse bereits als gegebene Tatsachen vor sich hätte, wo wäre dann die freie Wahlmöglichkeit Gottes? Wahlfreiheit kann ja nur zustande kommen, wenn etwas als noch zu entscheiden aussteht. Das aber setzt eine zeitliche Sukzession voraus, die Thomas bei Gott be-
streitet. Wir werden bald sehen welche Antwort Thomas auf diese Schwierigkeit bereithält. Nun zurück zu Geach.

Er sieht folgende Schwierigkeiten in der Frage, wie göttliches Wissen und menschliche Wahlfreiheit zueinander stehen:

(i) Ereignisse in der Zeit sind kontingent, aber sie folgen unfehlbar auf Gottes Willensentscheid (actus elicitus)⁴⁰.

(ii) Gottes Macht und Weisheit übersteigen unendlich die aller Menschen zusammen. So kann er im voraus den Plan unserer Erlösung wissen. Denn er kann ihn zum Erfolg bringen, unabhängig davon, welche Wahl seine schwächeren Freunde oder Feinde treffen.

39 "The idea that God merely sees the future sins as if they were present, and is no more responsible for them than a man in a high tower watching a murder down below, is one that I have already rejected not because of anything to do with sin, but because I think this phrase 'seeing the future as if present' embodies a hopeless confusion; P. T. Geach, op. cit., S. 62.

40 P. T. Geach, "God's Relation to the World", S. 325.

(iii) Die Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens gefährdet nach Geach die menschliche Wahlentscheidung: Der klassische Lösungsversuch Gottes Willensentscheid (actus elicitus) sei notwendig seinem Sinn nach, nicht jedoch in dem, worauf er abziele, erklärt für Geach gar nichts, sondern postuliert lediglich die gewünschte Lösung⁴¹. Auf jeden Fall kann Gott nicht gänzlich von der Verantwortung entbunden werden, auch wenn etwas durch einen freiwillig handelnden geschieht; denn die Wirkkraft stammt, wie bereits besprochen, von Gott selbst. Darin, daß Geach die Lösung dieser Frage durch eine Differenzierung de dicto und de re ablehnt, folgt er Prior. Wenn der Wille Gottes die Ursache ist, aus der alle Dinge unfehlbar gewiß folgen, wie kann es dann kontingente Ereignisse geben und wo ist hier ein Freiraum für den menschlichen Willen?

Eine bessere Lösung, als die Differenzierung zweier Notwendigkeitsbegriffe, glaubt Geach in der Natur des Willens selbst zu finden. Darum geht es im folgenden Thomastext:

S. Theol. I q. 41 a. 2
in c.

"Et huius ratio est: quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio

"Der Grund dafür ist folgender: Wille und Natur unterscheiden sich im Verursachen dadurch, daß die Natur auf eines festgelegt ist, der Wille aber nicht. Der Grund hierfür

41 "The familiar answer that this actus elicitus is necessary 'in its entity but not in its term' is quite useless; for all that this answer tells us is that the Divine act of will is necessary, but its 'term', the happening in the world (which follows infallibly upon God's willing it!) is a contingent event, and that is just the problem, not an answer to the problem"; P. T. Geach, op. cit., ibid.

est: quia effectus assimilat^{ur} formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis per quam res habet esse. Unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae. Unde quod voluntate agitur non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est quae possunt sic vel aliter esse: eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est."

wiederum liegt darin, daß die Wirkung der Form des Wirkenden angeglichen ist, durch die es wirkt. Es ist nun aber offenbar, daß ein Wirkliches nur eine Naturform hat, durch die dieses Wirkliche Sein hat. Wie beschaffen es demnach ist, ein So - beschaffenes wirkt es. Die Form aber, durch die der Wille wirkt, ist nicht nur eine, sondern es sind mehrere, insofern es mehrere gedachte Begriffe gibt. Was daher durch den Willen gewirkt wird, ist nicht ein So - beschaffenes, sondern beschaffen wie der Wirkende es haben will und sich denkt. Der Wille ist also Ursprungsgrund für jene Dinge, die so oder anders sein können; für die Dinge aber, die nur so sein können, ist die Natur Ursprungsgrund."

Geach schließt an diesen Text folgende Überlegungen: Es gibt keinen Vorgang eines Willensentscheids (actus elicitus), der eine eigenständige und damit empirisch konstatierbare Realität darstellte⁴². Denn bei einem solchen Ereignis der

42 P. T. Geach, "God's Relation to the World", in: Logic Matters, S. 326.

raumzeitlichen Welt könnte man keine guten Gründe anführen, warum es nicht von außen her beeinflussbar sein sollte. Tatsächlich aber gibt es keinen natürlichen, bzw. willentlichen, Vorgang im Hervorbringenden, aus dem dann das hervorgebrachte Ereignis resultierte. Vielmehr bezeichnen "natürlich" und "willentlich" unmittelbar die Art, wie das Ereignis auf diese oder die andere Weise aus dem Handelnden hervorgeht. Der Wille kann damit nicht auf eines festgelegt werden, da die Ausweichmöglichkeit ihm als Willen eigentümlich zugehört, und da er andererseits nicht von außen her beeinflusst und gezwungen werden kann. In dieser Natur des Willens sieht Geach einen Ausweg aus der Schwierigkeit: Alle Dinge existieren in Gott notwendigerweise, aber sie haben in sich selbst keine absolute Notwendigkeit. Also weiß Gott nach Thomas (S. Theol. I. q. 19. 3 ad 6), dem sich Geach anschließt, notwendigerweise alles, was er weiß, insofern er die Dinge weiß, wie sie in ihm sind. Aber er zwingt den menschlichen Willen nicht, da sein göttlicher Wille sich auf die Dinge bezieht wie sie in sich selbst existieren u. d. h. wie sie ohne absolute Notwendigkeit existieren, da die Dinge ja nicht aus sich heraus notwendig sind. Gottes Wille läßt den Dingen also die ihnen eigene Kontingenz; bezogen auf den menschlichen Willen heißt das: Er läßt diesem die ihm eigene Freiheit⁴³.

Für Thomas sowohl wie für Geach ist eine äußere Determinierung (Fremdbestimmung) des Willens auszuschließen, da der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, das aufgrund von Überlegung handelt. Denn nur da, wo der Mensch überlegt, ob er handeln soll oder nicht, ob er so

43 "But to say 'God brings it about by his will that p' is to say 'it comes about voluntarily ex parte Dei thatp'. And as a matter of logic this proposition will be contingently true if 'p' is contingently true"; P. T. Geach, op. cit., S. 327.

oder anders handeln soll, hat er das Vermögen der freien Entscheidung. Kant sieht diese Willensfreiheit in folgendem begründet: Kausalität aus Freiheit gilt, wenn wir zeigen können, daß es ein reines Vernunftgesetz gibt, das schlechthin unbedingt (kategorisch) gilt. Dieses Gesetz ist also an keinerlei äußere Voraussetzungen gebunden und ist damit hinreichend, von sich aus den Willen zu bestimmen, so daß also die reine Vernunft praktisch werden kann. Daß es ein solches kategorisches praktisches Gesetz gibt, das immer schon zureichender Bestimmungsgrund des Willens ist, weist Kant durch den kategorischen Imperativ nach: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"⁴⁴. Also sind Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz wechselseitig aufeinander bezogen⁴⁵. "Reine Vernunft ist daher für sich allein praktisch und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen."⁴⁶ Der Wille ist daher frei.

Die Willensfreiheit kann bildlich so repräsentiert werden:

Ausweichmöglichkeit: Libertas specificationis



Eine vernunftbegabtes Wesen ist nicht auf eine Möglichkeit z. B. A festgelegt, sondern kann auf Alternativen (B oder C) ausweichen. Dazu sagt Geach: "With this account many puzzles are removed"⁴⁷.

44 Kant, *K. d. p. V.*, A. 54.

45 Kant, *op. cit.*, A. 52.

46 Kant, *op. cit.*, A. 56.

47 P. T. Geach, "God's Relation to the World" S. 326.

Die Natur des Willens, sich selbst zu bestimmen, eröffnet Geach einen Ausweg aus den Schwierigkeiten. Geach geht hier also deduktiv vor, indem er die Lösung aus der Natur des Willens selbst ableitet. Die logischen Schwierigkeiten der Vereinbarkeit von göttlicher Vor-
sehung und menschlicher Freiheit löst er also letztlich nicht mit logisch analytischen Mitteln: "Die Worte des Kaiphas, daß es besser sei, wenn ein Mensch sterbe anstatt das ganze Volk, waren in der Weise, wie sie von ihm beabsichtigt waren, ein bössartiger Rat mit dem Zweck, das Leben eines Unschuldigen um politischer Zwecke willen zu opfern. Aber das Evangelium sagt uns, daß Kaiphas damals der gesalbte Hohe Priester war, und daß deshalb Gott seine Worte benutzte, um eine Prophezeiung über die Rettung des Menschen zu verkünden. So wie Gott diese Worte gemeint hatte, waren sie nicht ein Ratschlag zum Mord, sondern eine Botschaft der Gnade"⁴⁸. An diesem Beispiel glaubt Geach verdeutlichen zu können, daß Gott dem menschlichen Willen die Freiheit, auch zu sündigen, lassen kann und trotzdem fähig ist, selbst diese Sünde in seinen Heilsplan einzubauen.

Thomas begründet die Wahlfreiheit des Menschen folgendermaßen: Der göttliche Wille ist außerhalb des Seins (extra ordinem entium existens). Das Kontingente und das Notwendige aber sind Unterschiede des Seins. Auch sie haben ihren Ursprung im göttlichen Willen⁴⁹. Da nun das Notwendige und das Kontingente eigentliche Unterschiede des Seins sind, folgt, daß es Gott, der die eigentliche Ursache des Seins ist, auch zukommt, dem von ihm Geschaffenen die Notwendigkeit oder Kontingenz des Seins zu verleihen⁵⁰. In der ersten Ursache liegt auch diese

48 P. T. Geach, "Wille", S. 55.

49 In I Perih. 14.

50 In VI Metaphys. 3 in fine.

Alternative, und zwar deshalb, weil sie Ursache des Seins als Sein ist, und weil die Ordnung der Zufälligkeit (Kontingenz) oder der Notwendigkeit von ihr herleitet. An anderer Stelle⁵¹ geht Thomas davon aus, daß es keine Determiniertheit in Gott geben kann: Weil Gott in eminenter Weise immateriell ist, muß er auch frei sein. Und gerade weil es keine Determiniertheit seiner selbst gibt, hat er auch die Freiheit den Geschöpfen diese Freiheit zu verleihen. Es ist also klar, daß die Lösung, die Thomas und Geach hier anbieten, nicht mehr analytisch, sondern vielmehr deduktiv ist. D. h., sie versuchen die menschliche Willensfreiheit aus der Willensnatur selbst abzuleiten. Eine endgültige begriffliche Klärung dieser Schwierigkeit, worin die analytische Lösung bestünde, ist uns unmöglich. In diesem Leben muß uns im Dunkel bleiben, wie Gott Handlungen wollen kann, die in manchen Fällen sündhafte Konsequenzen nach sich ziehen. Dieser zweite Lösungsversuch ist so wichtig, daß es sich für uns lohnt, uns weiter damit zu beschäftigen:

3.31 Natur und Wille

Geach wie Thomas nehmen für den Willen eine natürliche Basis an. Denn alles Seiende hat seine eigene Natur. Daraus ergibt sich, daß wir nicht nur wissen müssen, was dem Willen als Willen eigentümlich ist, sondern auch, was ihm als Natur zukommt: "Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est". (De Veritate q. 22 a. 5).

Es gehört zur Natur alles Seienden, daß es von Gott her auf etwas ausgerichtet ist, und das bedeutet nichts anderes als, daß es seiner Natur nach das Gute erstreben muß.

⁵¹ De Veritate, q. 23. a. 1.

In dem Willen selbst gibt es ein natürliches Verlangen nach dem Guten. Neben diesem natürlichen Verlangen, das den Willen auf das letzte Ziel (Glückseligkeit) festlegt, hat der Wille die Möglichkeit von sich aus im Bereich der Mittel zwischen alternativen Gütern zu wählen. D. h. der Wille ist nicht dazu bestimmt, dieses oder jenes zu wählen: "Et huius ratio est, quod voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum". In einem anderen Text (S. C. G. II, 48) heißt es: Von einem Allgemeinbegriff her ergibt sich nur mittels einer Einzelvorstellung Bewegung und Tätigkeit, denn Bewegung und Tätigkeit beziehen sich auf einzelnes. Damit also aus dem Begriff, den die Vernunft bildet, Bewegung oder irgendeine Tätigkeit folgt, muß dieser Allgemeinbegriff der Vernunft auf einzelnes bezogen werden. Aber das Allgemeine enthält der Möglichkeit nach eine Vielheit von einzelnen. Darin liegt der Bezug des Vernunftbegriffes auf vieles Verschiedene begründet. Das Urteil der Vernunft über das, was zu tun ist, ist also nicht auf eines determiniert. Darum haben alle Vernunftwesen die Freiheit der Entscheidung, die dem Willen als rationalem Vermögen zukommt. Es gehört also zum Willen als Willen und nicht zum Willen als Natur, sich zu bestimmen. Die natürliche Festgelegtheit des Willens auf das Glück als letztes Ziel bildet die Basis für seine freie Wahl zwischen verschiedenen Mitteln, zu diesem Ziel zu gelangen. Diese innere Naturnotwendigkeit (*necessitas naturalis*), mit der er dieses letzte Ziel anstrebt, ist vereinbar mit seiner Freiheit; denn sie ist etwas anderes als äußerer Zwang, der mit der Willentlichkeit unvereinbar ist. In diesem Punkt hat sich Schlick auffallend positiv dahingehend geäußert, daß die Notwendigkeit nicht unvereinbar sei mit der menschlichen Freiheit. Naturnotwendigkeit sei nicht zu verwechseln mit dem Gesetz des unentrinnbaren Zwangs: "Dieses Wort, von 'Not' abgeleitet,

entstammt gleichfalls der Praxis und wird dort in der Bedeutung des unentrinnbaren Zwanges gebraucht. Das Wort in dieser Bedeutung auf Naturgesetze zu übertragen, ist natürlich unsinnig, da ja die Voraussetzung der entgegenstehenden Wünsche fehlt, und so wird es dann mit etwas total Verschiedenem verwechselt, daß den Naturgesetzen wirklich zukommt: das ist die Allgemeinheit⁵². An anderer Stelle meint er, daß die Notwendigkeit, die der Freiheit widerspricht, äußerer Zwang sei und nicht die Notwendigkeit, die mit der Natur eines Dinges verbunden ist⁵³.

Für Thomas kann der innere Willensakt (actus elicited) nicht erzwungen werden durch irgendeinen Einfluß von außen, denn Gewalt und überhaupt äußere Beeinflussung widerspricht der Natur des Willens. Es ist die Natur des Willens, sich auf das Gute zu richten, d. h. auf dasjenige was einem als gut erscheint, selbst wenn es in Wahrheit nicht gut sein sollte. Generell wird etwas als "natürlich" bezeichnet, weil es mit der inneren Natur des Dinges in Übereinstimmung steht und nicht durch äußere Gewalt oktroyiert ist. Speziell wird etwas als "freiwillig" bezeichnet, weil es der Willensneigung, d. h. der inneren Natur des Willens entspricht.

3.32 Kritische Bemerkungen

Geach hält daran fest, daß der Mensch frei ist, sich selbst zu bestimmen. Seine Theodizee beruht auf der Verteidigung der Willensfreiheit (free will defence): Damit, daß es diese Wahlfreiheit gibt, rechtfertigt er die

52 M. Schlick, "Wann ist der Mensch verantwortlich?", in: Freiheit und Verantwortlichkeit, Texte zur Religionswissenschaft und Theologie IV, 2. Hrsgg. v. H. Feld/H.H. Halbfas/G. Hasenhüttel/J. Nothe, Düsseldorf 1977, S. 29

53 M. Schlick, Problems of Ethics, übers. v. D. Rynin, New York 1939, S. 148-149.

Existenz des moralischen Übels: Adams Sünde sei eine Tatsache der entfernten Vergangenheit. Gott schuf den Menschen aufrecht. Dieser richtete sich in liebevollem Gehorsam auf Gott. Er beherrschte seine Naturtriebe⁵⁴. Nichtsdestoweniger rebellierten Adam und Eva gegen Gott und stifteten damit eine Nachkommenschaft, die zur Sünde neigte⁵⁵.

Zu dem Paradox, wie ein Mensch gegen Gott rebellieren kann, zu dem er sich zuerst liebevoll hinneigte, läßt sich laut Geach nur sagen: Sünde sei unversteh- und unerklärbar und das Widersinnige in der Welt: "Sin is the surd or absurd element in the universe"⁵⁶. Aber die Sünde kann nicht selbst Erklärung dafür sein, wie Sünde ursprünglich zustande gekommen ist. Geach ist sich dieses irrationalen Elements bewußt: Die Schöpfung bliebe für immer verdorben (marred), wenn der Widersinn der Sünde für immer zu ihr gehörte: "(...) the work of the Divine Artist would be permanently marred if the surd or absurd element of sin were a permanent element in it"⁵⁷. Geach denkt sich diese Absurdität folgendermaßen überwunden: Die Zukunft verzweigte sich nach dem Jüngsten Gericht in zwei verschiedene Zukunftsmodalitäten der Welt, indem die Geretteten ebensowohl wie die Verdammten auferstehen. Was dann den auferstandenen Verdammten einer- und den Geretteten andererseits nach dem Jüngsten Gericht passiert, stehe in keiner zeitlichen Beziehung zueinander.

Geach denkt sich dies als logisch möglich, obwohl die verschiedenen physischen Gegenstände (wie Erdkugel und Himmelskörper) in beiden alternativen Zukunftsmodalitäten

54 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 94.

55 P. T. Geach, op. cit., S. 97.

56 P. T. Geach, op. cit., S. 140.

57 P. T. Geach, op. cit., ibid.

noch vorkämen⁵⁸. Aber die Frage ist: Wenn dieser Vorschlag logisch wäre, müßte sich Gott dann nicht dessen bewußt sein, wie diese beiden Zukunftsmodalitäten in ihrem Verlauf zeitlich zueinander stehen, ob sie zugleich oder nacheinander sind? Geach erhebt jedoch keinen Anspruch darauf, diese Problematik der Sünde zu lösen: "Es wäre töricht", meint er, "wenn ich beanspruchen wollte, in dieser Frage klar zu sehen"⁵⁹. Geach betont aber: Nur deshalb, weil wir nicht erklären können, wie die durch die Willensfreiheit ermöglichte Sünde mitsamt ihren Konsequenzen in die Schöpfung Gottes eingedrungen ist, dürfen wir nicht die Hauptsache, nämlich die Wirklichkeit eines sich selbst bestimmenden Willens aufgeben. Die Möglichkeit zur Sünde ist untrennbar verbunden mit der Freiheit und Selbstbestimmung. Wieso es jedoch in der guten Schöpfung Gottes zur Wirklichkeit der Sünde kommen konnte, bleibt uns ein Rätsel.

3.33 Zusammenfassung

Wissen geht auf das, was wahr ist. "Gott weiß, daß p" kann nicht mehr wahr sein, wenn "p" nicht mehr wahr ist. Z. B. "Gott weiß, daß Sokrates sitzt" ist nicht mehr wahr, wenn "Sokrates sitzt" nicht wahr ist. Gott sieht nicht die Zukunft als liege sie gegenwärtig vor ihm, sondern er kennt sie, indem er sie leitet. Denn ein gegenwärtiges Wissen kann niemals der zeitlichen Sukzession der Ereignisse angemessen sein. Vielmehr ist es notwendig, in Zeitstufen zu reden.

58 "Of course the infernal line of development for the future would not be a future world including only the damned, nor would the celestial counterpart be a future including only the saved. Various physical objects, such as the terrestrial globe and the heavenly bodies, might be expected to figure in both alternative futures; and the future history of one and the same body would therefore split in two"; P. T. Geach, op. cit., S. 142.

59 P. T. Geach, "Wille" in: Persönliche Verantwortung, Köln 1982, S. 54.

Die reale zeitliche Veränderung in den Dingen impliziert dabei nicht eo ipso eine Veränderung in Gott. Zukünftigkeit (futurity) bedeutet keine in sich tatsächlich existierende Realität. Daher kann auch Gott die zukünftigen Dinge nicht so sehen, als ob sie wirklich in sich existierende Realitäten wären. Vielmehr kennt Gott die Dinge in Analogie dazu, wie ein Mensch die eigenen intentionalen Akte kennt.

Während die Vergangenheit eine geschlossene Ordnung darstellt, bleibt die Zukunft offen für Alternativen, weil sie noch nicht prädestiniert, d. h. im voraus auf eine Möglichkeit festgelegt ist. Gerade darauf gründet die Selbstbestimmung der Wahl.

Unsere Wahlfreiheit ist ein wertvolles Geschenk, das wir Gottes Freigiebigkeit verdanken. In dieser Freiheit sind wir aber anfällig zu sündigen. Es bleibt jedoch unklar, wie Prophezeiungen über bestimmte Sünden und ihre Konsequenzen mit der menschlichen Freiheit zu vereinbaren sind. Den traditionellen Lösungsversuch durch den zweifachen Notwendigkeitsbegriff sieht Geach als eine *petitio principii*. Trotz dieser Unklarheit dürfen wir nicht daran rütteln, daß die Natur des Willens in der Undeterminiertheit besteht (free will defence).

VIERTER TEIL

4. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Thomas, Geach und Prior

4.1 Zeitlogische Gesichtspunkte

Für Prior und Geach ist das grundlegende Prinzip jeglicher Aussage dies: Verben müssen in Zeitstufen ausgedrückt werden; diese Zeitstufen beziehen sich auf Wirklichkeiten. Auch für Thomas müssen Aussagen mit der entsprechenden Wirklichkeit übereinstimmen. Aber diese Übereinstimmung zwischen Aussage und Wirklichkeit ist nicht das einzige, was die Wahrheit einer Aussage ausmacht: Die Notwendigkeit oder Kontingenz der Wahrheit hängt nicht nur von den inhaltlichen Elementen ab. Wenn es in einer Aussage z. B. darum geht zu bezeichnen, daß Gott etwas Kontingentes weiß, ist diese Aussage insgesamt nicht deshalb etwas Kontingentes, weil einer ihrer Bestandteile, nämlich der gewußte Gegenstand, etwas Kontingentes ist. Die Intention der Aussage ist vielmehr, das notwendige Wissen Gottes zu bezeichnen.

Wissen ist für Thomas eine immanente Tätigkeit des erkennenden Subjekts. Diese Tätigkeit hängt davon ab, wie das erkennende Subjekt kennt: *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*. D. h., Gott erkennt in sich selbst die Dinge: *omnia cognoscit Deus in seipso*. Weil Gottes Wissen die Ursache aller Dinge ist, braucht Gott nicht aus sich selbst herauszugehen, um die Gegenstände außerhalb seiner zu erkennen, denn er hat sie ja bereits in sich selbst. Daher ist Gottes Wissen, z. B. vom sitzenden Sokrates, ein wahres und notwendiges Wissen in Gott selbst. d. h., Gott ist nicht von dem tatsächlichen Ereignis abhängig, um ein Wissen darüber erlangen zu können.

Aber nach unserer Erkenntnisweise kommt Wissen dadurch zustande, daß das Wissen des Subjekts und das Gewußte miteinander übereinstimmen. Der Satz "Sokrates sitzt" kann im allgemeinen als wahrer Satz gelten, weil alle grammatikalischen und semantischen Voraussetzungen eines sinnvollen Satzes erfüllt sind (*veritas rei*). Aber wenn er in besonderer Weise wahr sein soll, indem er eine wahre Ansicht über eine bestimmte Wirklichkeit ausdrückt (*veritas significationis*), ist es eine notwendige Bedingung, daß er mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Hierauf werden wir noch zurückkommen.

Thomas behauptet, daß Zeitstufen nicht gelten, wenn es um Gottes ewiges Wissen geht. Gott sieht die Zukunft, aber er sieht sie, als ob sie vor ihm gegenwärtig wäre. Geach ist anderer Auffassung: Gott ist zwar ewig, das hindert aber nichts daran, daß auch für seine Aussagen die Zeitstufen Gültigkeit haben. Denn die von ihm gewußten Dinge, auf die sich die Aussagen beziehen, sind in sich selbst nicht zeitlos wahr.

Für Geach und Prior kann Gott niemals ein Ereignis, das noch in der Zukunft ist, vor sich sehen. Die Zeitlichkeit eines Ereignisses ist nichts Akzidentelles, sondern es ist ein wesentlicher Bestandteil eines Ereignisses selbst. Damit die Übereinstimmung von Satz und Tatsache garantiert ist, muß daher die Zeitfolge, die für das reale Ereignis unverzichtbar ist, auch sprachlich adäquat wiedergegeben werden durch die Zeitstufe des Verbs. Daher gelten die Regeln der Zeitlogik auch für Gott. Beide akzeptieren eine göttliche Allwissenheit aber in verschiedenem Sinne. Nach Geach, weiß Gott die Zukunft, indem er sie lenkt, aber er kennt sie nicht als eine vollendete Realität. Für Prior ist Gottes Wissen nicht viel anders als rein menschliches Wissen: Wie die menschlichen Prognosen, hängt auch das göttliche Voraussehen von der

Bedingung ab, daß es eine festgelegte Ordnung der Dinge gibt. Da es aber keine solche Ordnung gibt, gibt es keine jetzt schon vorhandene¹ sachliche Grundlage, die die Richtigkeit von Gottes Zukunftsaussagen garantiert und die somit begründet, daß es sich um ein Wissen handelt. Manchmal argumentiert Geach in diesem Punkt wie Prior: Gott weiß, daß 'p' wahr ist, wenn 'p' selbst (plain 'p') wahr ist. Aber ein andernmal argumentiert er wie Thomas: D. h. er akzeptiert die boethische Definition der Ewigkeit: Gottes Leben ist ein Leben in einer Art von Zugleich, Ewigkeit ist ein unveränderliches Leben ohne Anfang, ohne Ende, und dies gehört zu Gott allein, während unser Leben sukzessiv ist².

4.2 Von der Natur der Zukunft

Nach der Auffassung von Prior und Geach sind Urteile über Gegenwärtiges und Vergangenes notwendigerweise entweder wahr oder falsch, da sie sich immer auf eine (jetzt oder früher) vorliegende Realität beziehen, mit der sie entweder übereinstimmen oder nicht. Anders verhält es sich mit der Zukunft: Sie stellt eine offene Ordnung dar. Bevor eine Realität Sein hat, bleibt sie unbestimmt und damit sind auch Aussagen über sie unbestimmt, d. h. weder wahr noch falsch. Thomas unterscheidet zwischen zwei Weisen, auf die Zukünftiges gewußt werden kann, entweder als Zukunft durch seine Ursachen, oder als Gegenwart in seinen tatsächlichen Wesenszügen. Für uns Menschen ist nur die erste Alternative möglich, aber Gott weiß die Zukunft nicht nur, wie sie in ihm als in ihrer Ursache existiert, er kennt sie auch, wie sie ihm selbst ist. Nur im ersten Punkt stimmen Geach und Thomas überein.

1 A. N. Prior: "The Formalities of Omniscience", S. 122: I cannot see what way the alleged knowledge, even if it were God's, could be more than correct guessing. For there would be ex hypothesi nothing that could make it knowledge, no present ground for the guess's correctness which a specially penetrating person might perceive".

2 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 130.

Indem Gott sich kennt, kennt er auch die Dinge. Die Dinge existieren in Gott nicht als selbständige, sondern als erkannte Dinge. Geach und Thomas verstehen dies analog zu den intentionalen Akten eines Menschen. Für Prior hingegen gilt: "x existiert" heißt: "Es gibt Tatsachen (facts) über x". Damit will er sagen, daß es nur individuelle und praktisch nachweisbare Dinge gibt, die im eigentlichen Sinne Existenz haben. Es geht hier also um den Gegensatz zwischen realistischer und extrem - nominalistischer Auffassung von Realität.

4.3 Freiheit und Gottes Wissen

Wenn Gott alle Ereignisse der Zukunft kennt, heißt das nicht, daß alles festgelegt und prädestiniert ist und es in einer solchen Ordnung keinen Raum für die Freiheit gibt?

Thomas meint, daß Gottes Wissen keine absolute Notwendigkeit in den Dingen selbst impliziert: Daß alles vor Gott notwendig der Fall ist, ist wahr im Sinne der Notwendigkeit *de dicto*. D. h. der entsprechende Satz ist notwendig wahr, daß etwas, sofern man es als von Gott gewußt auffaßt, der Fall ist. *De re* verstanden ist es falsch, d. h., für die betroffene Sache selbst, unabhängig vom göttlichen Vorauswissen betrachtet, ist es nicht notwendig und unausweichlich festgelegt. Prior und Geach akzeptieren diese Unterscheidung an sich, glauben aber, daß sie zur Lösung dieses Problems nicht angewandt werden darf. Denn sie postuliert einfach das angestrebte Resultat, daß eine Kontingenz des Ereignisses in sich selbst vereinbar ist mit dem notwendigen Folgen aus Gottes Vorauswissen. Für sie ist es hingegen nicht möglich, daß die Notwendigkeit nur in Gott liegt und nicht auch in dem ge-

wußten Dingen. Trotzdem meint Geach, Gottes Vorauswissen bedeute nicht, daß es keine menschliche Freiheit gibt. "The future occurrence of such - and such, when God has promised that such - and - such shall be, is of course not logically necessary; but it may be necessary in the sense of being, as Arthur Prior puts it, now unpreventable."² Also löst auch Geach dieses Problem, indem er zwei Arten der Notwendigkeit unterscheidet. Diese Unterscheidung läuft aber auf die ebenfalls thomistische Unterscheidung von bedingter und absoluter Notwendigkeit hinaus. Für Thomas ist Gottes ewig gegenwärtiges Wissen der Kontext: Unter der Voraussetzung, daß etwas bereits gegeben ist - und in Gottes gegenwärtigem Wissen ist das künftige Ereignis bereits gegeben -, ist es notwendig gegeben. Aber diese Notwendigkeit ist nicht absolut. Denn bezüglich der Sache selbst stellt es keinen Widerspruch dar, wenn sie sich anders verhalten hätte. Der eigentliche Stein des Anstoßes ist also nicht die Unterscheidung der beiden Notwendigkeitsarten, sondern das Prädikat: "die Zukunft betrachten, als ob sie gegenwärtige wäre", das für sie einen Widerspruch impliziert und daher von keinem Subjekt ausgesagt werden darf. Zeitliche Ereignisse in sich selbst sind nämlich sukzessiv, also nicht zugleich. Darum wäre es ein Widerspruch, wenn Gott sie in ihnen - selbst zugleich sähe.

Thomas behauptet nicht, die Ereignisse seien in der Zeit zugleich. Vielmehr seien sie von sich aus sukzessiv. Aber es gibt keine Sukzession in Gott, denn seine Ewigkeit ist unvereinbar mit Sukzession. Das zeitlogische Problem besteht darin, daß Gott diese Ereignisse gerade

3 P. T. Geach, Providence and Evil, Cambridge 1977, S. 21.

so sehen soll, wie sie in sich selbst sind. Aber im Unterschied zu Prior und Geach sieht Thomas hierin nicht nur ein zeitlogisches, sondern in höherem Maße ein ontologisches Problem.

4.4 Methodologischer Unterschied

Prior untersucht dieses Problem von rein analytischen Voraussetzungen her. Sein philosophischer und methodologischer Ausgangspunkt ist der der Experimentalphysik. Prior erstrebt die Eindeutigkeit (Univozität) einer quantifizierten Kunstsprache an. Für Thomas wird die Sprache hingegen analogisch gebraucht in bezug auf Gott auf der einen und auf die Menschen auf der anderen Seite. Seine analytische Methode wendet Prior auch an, um das Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit zu untersuchen. Es geht ihm um die logischen Bedingungen des "Wenn - dann" Verhältnisses. Geach und Thomas hingegen gehen von der Natur des Willens selbst aus und leiten daraus in deduktiver Methode ab, daß die willentlichen Handlungen indeterminiert sind. Gerade diese Methode eröffnet einen neuen Ansatz für das Problem des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit.

Bei Priors Argumentation ergibt sich folgende Ungeheimtheit: Einerseits meint er von einem calvinistischen Weltbild aus, Gottes Vorauswissen sei immer zugleich Prädestination, d. h. sei eine Ursache, die eine feste Ordnung schafft, andererseits meint er von einem mehr empiristischen Standpunkt aus, Gottes Vorauswissen setze genauso wie das menschliche bereits das Bestehen einer festen Ordnung voraus.

Worin liegen die Wurzeln davon, daß Geach und Thomas auf der einen und Prior auf der anderen Seite so unter-

schiedliche Standpunkte vertreten? Man kann ohne weiteres die Behauptung wagen, daß die Hintergründe nicht logischer Art sind, sondern daß der Glaube unbewußt den logischen Ansatz beeinflußt: Prior war ein Calvinist. Für dieses Weltbild sind die folgenden Sätze Calvins zentral: "Wir sind nicht unsere eigenen Herren (...) also darf bei unseren Plänen und Taten weder unsere Vernunft noch unser Wille die Herrschaft führen"⁴. Gottes Wille wird als ausschließliche Ursache dessen angenommen, was geschieht. Alexander Schweizer sagt: "in der calvinistischen Vorsehungslehre steht im Zentrum nicht Vorsehung, sondern eine doppelte Prädestination"⁵. Gott hat den einen Teil der Menschen zur Gnade den anderen zur Verdammnis im Jüngsten Gericht bestimmt. Er formt das Leben der Menschen entsprechend der jeweiligen Prädestination. Es geht also um die Relation von Ursache und Wirkung.

Die Dogmengeschichte zeigt, daß diese Lehre aus einem Mißverständnis der augustinischen Auffassung von der ewigen Erwählung oder Verdammung herrührt. Tatsächlich unterscheidet Augustinus zwischen "praescire" und "praedestinare". Daß Gott eine Sünde nur vorausweiß, aber nicht vorausbestimmt, impliziert, daß Gott nicht Ursache dafür ist, daß diese Sünde so geschieht, wie er sie vorausgesehen hat: "Deo quidem praesciente, quid esset [Adam]facturus injuste, praesciente tamen non ad hoc cogente"⁶.

4 Jean Calvin, Institutio Christianae religionis, bearb. v. D. Lenz, Neukirchen (Kreis Moers) 1955, S. 446, bzw. III, 7,1.

5 A. Schweizer, Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche, Bd I, Zürich 1854, S. 12 und 16ff.

6 Augustinus, De Correptione et Gratia, 12, 37. Bei Thomas heißt es: "(...) providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae (...)". S. Theol. I q. 23. a. 8 in c.

Nach katholischer Lehre will Gott, daß alle Menschen gerettet werden und gibt jedem Menschen dazu die hinreichende Gnade (allgemeine Prädestination). Insofern Gott bestimmten Menschen, die unter allen Umständen gerettet werden sollen, darüber hinaus die wirksame Gnade zuteil werden läßt, spricht man von besonderer Prädestination. Prädestination bedeutet hier nicht, so wie in der calvinistischen Auffassung, daß der menschliche Wille keine Selbstbestimmung hat, sondern setzt bei der gratia sufficiens sogar das willentliche Mittun voraus. Prior hat also seinen calvinistischen Hintergrund auch in der Logik nicht ganz überwinden können. Wenn Prior bestimmten Logikern vorwarf, daß sie ihren Glauben in die Logik einbringen⁷, muß man diesen Vorwurf auch auf ihn selbst beziehen.

4.5 Unterschiede aufgrund des Gottesbildes

Prior bestreitet das klassische Gottesverständnis. Ähnlich wie z. B. Charles Hartshorne glaubt er, Gott könne nicht ganz unbegrenzt, also absolut sein: "Die mittelalterlichen Scholastiker - und ich muß erfahren, daß ihre diesbezügliche Theorie noch überboten worden ist - behaupteten: Das Sein Gottes ist notwendig, während das von allen anderen Wesen kontingent ist. Von allen Objekten, mit denen wir normalerweise in Berührung kommen, kann man sich vorstellen, daß sie nicht existieren, sie existieren sozusagen durch Zufall. Er besetzt das Gefilde des Seins sicher, es ist undenkbar, daß er daraus entfernt wird. Die Annahme, er werde daraus entfernt, ist in der Tat Unsinn. Man kann nicht einmal darüber reden. Denn wir sprechen gar nicht wirklich von Gott, wenn wir derartiges sagen. Gott ist sein eigenes Sein.

7 A. N. Prior: Time and Modality, S. 50: "There is too much unconscious theological fantasy in modern Logic and it needs demythologizing".

Die anderen Wesen sind das, was sie sind, nur durch Zufall. Zumindest ihre Eigenschaften sind kontingent. Man könnte sich vorstellen, daß sie anders sind. Jedes andere Wesen, dessen gewaltige Potenz und Güte uns veranlassen könnte, es zu verehren, ist nur durch Zufall gut, es hätte anders sein können. Aber Gott hätte nicht anders als gut sein können. Es besteht keine Möglichkeit, daß er seine Güte verliert. Die Annahme, er verliere sie, ist Unsinn, weil Gott seine eigene und jede Güte ist."⁸ Prior führt dieses klassische Gottesbild durch folgende Überlegung ad absurdum: Beides zugleich ist unmöglich: Man kann ein Wort nicht zugleich als abstraktes und konkretes Nomen gebrauchen, wie man sich unterfängt in dem Satz "Gott ist seine eigene Güte". "We cannot have it both ways, and use a word as an abstract noun and as a common noun at one, as you try to do in your sentence God is his own goodness (...)".

Thomas ist hier anderer Auffassung: Von Gott kann man nicht nur sagen: Gott ist weise, sondern es ist auch wahr zu sagen: Gott ist die Weisheit selbst. Wenn wir das Prädikat "ist weise" einem konkreten existierenden Menschen zuschreiben, wollen wir damit ausdrücken, daß dieser Mensch Leistungen erbracht hat auf die das Prädikat 'weise' zutrifft. Das impliziert, daß der betreffende Mensch die Potentialität in sich hat Weises zu leisten. Deshalb trifft das Prädikat "weise" auch auf den Menschen selbst zu. Aber wenn es um Gott geht, können wir die entsprechende abstrakte Bezeichnung "Weisheit" gebrauchen, um damit auszudrücken, daß nicht bloß das Prädikat "weise" in irgendeiner Hinsicht wahrheitsgemäß von Gott ausgesagt werden kann, daß es vielmehr das Wesen Gottes ist, weise zu sein und daß er Ursache

8 A. N. Prior, "Can Religion be Discussed", in: Australasian Journal of Philosophy, XX, (1962), 154-151.

aller Weisheit ist. Wie der Aquinate weiter lehrt, der Name von Gott ist "Qui est". D. h.: Gott ist reines Sein.

Nach Aristoteles (Metaphysik III, 3 (998^b22)) gehört das Sein keiner Gattung an. Wir können Gott weder Gattung noch spezifische Differenz zuschreiben. Da wir Gott nicht definieren können, kennen wir weder Natur noch das Wesen Gottes. Sein Wesen wird uns bekannt, nur durch seine Tätigkeiten (wie das Weise sein). Daher ist der Name "Gott" ein Tätigkeitsname (S. Theol. I. q. 13 a. 8 in c); er drückt das aus, was über allem und Ursprung von allem ist (S. Theol. I q. 13 a 8 ad 2)

Bei P. T. Geach heißt es: Wenn der Aquinate uns sagt: Gott sei Weisheit selbst, (Deus est ipsa sapientia), meint er damit nicht: Gott sei das, wofür Weisheit ein Eigenname ist. Denn es ist ein platonistischer Irrtum zu meinen, es gebe ein solches Ding wie die Weisheit. Vielmehr gilt, daß solche Attribute wie "Gott", "Weisheit" und "Macht" in bezug auf Gott verschiedene Namen mit derselben Referenz sind⁹. Diese Ansicht Geachs entspricht der von Thomas: "non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia(Dei) sit potentia (Dei)"¹⁰. Wir sehen an diesen Überlegungen: Es muß zu Mißverständnissen führen, wenn man wie Prior das Verhältnis Gottes zu seinen Prädikaten rein vom Standpunkt der umgangssprachlichen Grammatik aus betrachten wollte.

9 "When Aquinas tells us that God is wisdom itself, Deus est ipsa sapientia, he is not meaning that God is that of which the noun 'wisdom' is a proper name; for the Platonists are wrong in thinking that there is such an object, and Aquinas says that they are wrong". P. T. Geach, "Form and Existence", in: Aquinas: A Collection of Critical Essays, London 1970, S. 39.

10 S. Theol. I a q. 32 a. 3 ad 3.

FÜNFTER TEIL

5. Kritische Bemerkungen zu einigen wichtigen einschlägigen Arbeiten seit Prior

Der vorliegende Abschnitt beabsichtigt einen Überblick über die Thesen zu geben, die verschiedene Autoren (außer den bereits behandelten: Prior und Geach) zu unserem Thema vorgebracht haben.

Wir sind bei dem vorliegenden Gegenstand in der glücklichen Lage, einen verhältnismäßig vollständigen Überblick der verschiedenen Meinungen geben zu können, weil in einer recht kurzen Zeitspanne eine überschaubare Anzahl von Publikationen zu diesem Thema erschienen ist, während bei anderen Gegenständen die Literatur ins Unüberschaubare anwächst¹. Auch wenn dieser Abschnitt die Autoren zu unserem Thema nicht vollständig behandelt, so kann er doch einen repräsentativen Überblick geben, indem er die typischsten Auffassungen behandelt. Die Autoren lassen sich m. E. in drei Gruppen klassifizieren:

(i) Die eine Gruppe hält es für verfehlt, wie Thomas anzunehmen, daß Gottes Wissen alle Ereignisse der Geschichte zugleich in einer zeitlosen Gegenwart umgreift.

(ii) Eine andere Gruppe glaubt, daß es nicht unbedingt unstimmig zu sein braucht, Gottes Wissen als zeitlos zu betrachten.

(iii) Eine weitere Gruppe, repräsentiert insbesondere durch C. J. F. Williams², baut vor allem auf eine lin-

1 Andere wissenschaftliche Disziplinen kennen diese Art von Forschungsberichten bereits in vorbildlicher Weise. In der Philosophie vermißt man sie manchmal schmerzlich, wenn es zu unnötigen Wiederholungen bereits gewonnener Ergebnisse kommt.

2 C. J. F. Williams "True Tomorrow, Not True Today", in: The Philosophical Quarterly, vol. 28, Nr. 113, Oktober (1970), S. 285ff.

guistische Interpretation der in den Aussagen verwendeten Zeiten. Für sie ist z. B. die Wahrheit keine reale Eigenschaft, die Aussagen erwerben und verlieren können. Wenn wir die Tiefenstruktur wahrheitsdefiniter Aussagen bloßlegen, zeigt sich, daß nicht alle Aussagen mit einem Vergangenheitstempus über die Vergangenheit gehen müssen. M. E. handelt es sich hier nicht um eine dritte Gruppe, sondern um eine Untergruppe der ersten.

5.1 A. J. Kenny

Anthony J. Kenny: "Divine Foreknowledge and Human Freedom"³. In diesem Artikel konzentriert sich A. Kenny vor allem auf die Frage, ob der Glaube an Gottes Vorherwissen des Künftigen mit dem Glauben an die Freiheit menschlicher Handlung vereinbar ist. Diese Frage diskutiert er vor allem an den beiden Sätzen:

- (a) Gott weiß im voraus alles, was die Menschen tun werden.
- (b) Einige menschliche Handlungen sind frei.

Die Kompatibilität beider versucht er durch folgendes Argument zu widerlegen: Wenn es ein Bestandteil des göttlichen Wissens geworden ist, daß etwas Bestimmtes geschehen wird, wird dieses auch tatsächlich geschehen. Das Antecedens dieses Konditionals muß offenbar notwendig wahr sein, sofern es überhaupt wahr ist. Denn es liegt in der Vergangenheit und das Vergangene kann nicht geändert werden. Was der Fall gewesen ist, kann nicht zum jetzigen Zeitpunkt nicht der Fall gewesen sein. Deshalb muß nach dem Prinzip: $\text{Nec } (Gp \rightarrow p) \wedge \text{Nec } Gp \rightarrow \text{Nec } p$ das Consequens ebenfalls notwendig wahr sein. Was immer von Gott gewußt wird, muß daher eine notwendige Wahrheit sein.

3 A. J. Kenny, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", in: Aquinas: A Collection of Critical Essays, hrsg. v. A. J. Kenny, Garden City (1969), 255-270.

Hier hat Kenny aber nur eine neue Fassung eines Arguments formuliert, das bereits Thomas von Aquin gegen eine Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit vorgetragen hat⁴. Thomas versucht dieses Problem zu lösen, indem er den Satz: "Alles von Gott Gewußte muß notwendig sein" auf zwei Arten analysiert, nämlich de dicto oder re re. De dicto verstanden bedeutet der Satz, daß "Alles von Gott Gewußte ist der Fall", notwendig wahr ist. In diesem Sinne ist die Aussage für ihn wahr. In der Lesart de re bedeutet die Aussage für ihn, daß es von allem, was von Gott gewußt wird, wahr ist, daß das Gewußte in sich selbst betrachtet notwendig sein muß. In diesem Sinne ist der Satz für ihn falsch. Kenny akzeptiert diese Lösung des Aquinaten: "(...) this argument as it stands, seems to me an adequate answer to the difficulty"⁵.

In folgenden Punkten jedoch weicht er von Thomas ab: Er verwirft die thomistische Annahme eines göttlichen Wissens, daß alle Ereignisse der Geschichte zugleich in zeitloser Gegenwart umgreift. Diese Art des Argumentierens hält er nicht für biblisch, ja noch nicht einmal für stimmig. Die thomistische Lösung führt nach ihm zu folgenden Schwierigkeiten:

- (i) Sie nötigt einen zu leugnen, daß es in einem strengen Sinn wahr ist, daß Gott künftige freie Handlungen weiß.
- (ii) Sie ist nicht so sehr eine Verteidigung als vielmehr ein Leugnen des göttlichen Vorherwissens. Sie zwingt uns nicht nur, Gottes Vorherwissen, sondern sogar Gottes Allmacht zu bestreiten.

Eine weitere Folge wäre, daß sich dann keinerlei zeit-

4 Vgl. oben, S. 67f.

5 A. J. Kenny, op.cit ., S. 258.

liche Bestimmungen mehr mit Gottes Wissen verbinden ließen: "(...) the statement that God's foreknowledge is outside time must mean, if anything, that no temporal qualifications can be attached to God's knowledge"⁶: Wenn Gottes Wissen der Zeitlichkeit enthoben ist, so impliziert das, daß wir in Sätzen mit "Gott" als Subjekt keine Zeitadverbiengebrauchen können. Wenn Gottes Wissen zeitlos ist, wird es unmöglich, Prophezeiungen zu erklären, z. B. wie Gott im Römerbrief, den er ja nach Thomas' Auffassung inspiriert hat, die Bekehrung der Juden zum Christentum hat voraussagen können. Denn mit Aussagen über das Wissen eines zeitlosen Gottes lassen sich keine solchen adverbiellen Wendungen, wie "zur Zeit, als der Römerbrief geschrieben wurde" verbinden⁷.

Diese Schwierigkeit versucht Kenny in seiner eigenen Lösung zu vermeiden, in der er eine Versöhnung von Gottes Vorherwissen ("vorher" ist ganz wörtlich zu nehmen) mit freien menschlichen Handlungen anstrebt. Seine Lösung gipfelt in folgenden Punkten: Er hält es nicht für richtig zu sagen, daß Gott in der Vergangenheit vorherweiß daß ein bestimmtes Ereignis geschehen soll. Er leugnet, daß das, was Gott vorherweiß, eine Wahrheit über die Vergangenheit ist, die damit notwendig ist. Für diese Ansicht führt Kenny folgende Gründe an:

(i) Der Begriff der Notwendigkeit hat sich seit Aristoteles und Thomas bedeutsam verändert. Wenn Aristoteles recht haben sollte, daß das Vergangene in einer Weise notwendig ist, wie es das kontingente Zukünftige nicht ist, dann ist diese Notwendigkeit jedenfalls keine logische und keine solche, die die Freiheit ausschließt. Aber persönlich meint er, von Künftigem könne man in keinem Sinn sagen, es

6 A. J. Kenny, op. cit., S. 263.

7 A. J. Kenny, op. cit., S. 264.

wandele sich, in dem man dies nicht gleicherweise vom Vergangenen sagen kann: "There appears to be no sense in which we can change the future in which we cannot change the past"⁸. Denn es gibt bestimmte Fälle, in denen gegenwärtige Handlungen die Vergangenheit beeinflussen können. Dabei ist zu beachten, daß die Wendungen "das Vergangene ändern" und "das Zukünftige ändern" für ihn lediglich bedeuten, daß die Wahrheitswerte von Aussagen über Vergangenes, bzw. Zukünftiges, sich ändern (was Geach als "Cambridge Change" bezeichnet)⁹. Die Möglichkeit Vergangenes zu ändern illustriert er durch folgenden Fall: Indem ich einen Sohn zeuge, mache ich meinen Großvater, der schon lange tot ist, zu einem Urgroßvater¹⁰. Aber bei diesem Beeinflussen der Vergangenheit handelt es sich um die Relation eines Vergangenen zu einem später Kommenden (Künftigen). Das wird noch deutlicher an folgendem Beispiel: Eben dadurch, daß ich heute lüge, kann ich bewirken, daß Gott gestern wußte, daß ich heute lügen werde. Selbstverständlich bewirke ich nicht mit meiner heutigen Lüge, daß Gott gestern glaubte, daß ich lügen werde, sondern nur, daß dieser Glaube von gestern wahr ist. Mit dieser genialen Argumentation vermag Kenny zu zeigen, daß die Notwendigkeit von Aussagen über Vergangenes, selbst, wenn eine solche Notwendigkeit tatsächlich bestehen sollte, nicht unbedingt mit der menschlichen Freiheit unvereinbar zu sein braucht. Allgemein verwechselt man nämlich das Vorherwissen (praescientia) mit der Vorherbestimmung (praedestinatio). Vor diesem Fehler warnt Kenny ausdrücklich.

8 A. J. Kenny, op. cit., S. 267.

9 Vgl. oben, S. 161.

10 A. J. Kenny, op. cit., S. 268.

In seinem Buch: "The God of the Philosophers"¹¹, bekräftigt Kenny einige der früheren Standpunkte, andere gibt er auf. Wie früher meint er:

- (i) Die Annahme, Gott sei zeitlos, ist unverständlich.
- (ii) Wenn Gott allwissend ist, kann er nicht zugleich unveränderlich sein.

Entgegen seiner früheren Ansicht meint Kenny nun, Gottes Allwissenheit widerspreche der menschlichen Freiheit im indeterministischen Verständnis; vom deterministischen Standpunkt aus sei es widersprüchlich zu behaupten, daß Gott nicht die Ursache der menschlichen Sünden sei. Wenn Gott zeitlos ist, kann er gewisse Ereignisse innerhalb der zeitlichen Abläufe nicht wahrnehmen. Zeitloses Wissen mache die Ereignisse in der Zeit gleichzeitig, was sie jedoch nicht sind: "(...) on St. Thomas view, my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity"¹². Es wäre ein Widerspruch, wenn das, was Gott weiß, zugleich künftig und gegenwärtig ist: "God must be involved in misperception, if what he sees is both future and present (...)"¹³.

Kenny mißversteht hier Thomas, indem er ihm die Ansicht unterstellt, die Zukunft sei mit der Gegenwart zugleich. Wenn Thomas sagt, daß Gottes Ewigkeit mit jedem Punkt des zeitlichen Ablaufs zugleich sei, so meint diese Beziehung nur, daß die allumgreifende Ewigkeit Gottes das zeitliche Ereignis immer schon gleich vollkommen vor sich hat, was wir mit der Gegenwärtigkeit vergleichen;

11 A. J. Kenny, The God of the Philosophers, Oxford 1979.

12 A. J. Kenny, op. cit., S. 38f.

13 A. J. Kenny, op. cit., S. 54.

es ist natürlich keine Gleichzeitigkeit im eigentlichen Sinne. Es handelt sich daher nicht um eine umkehrbare Relation, so daß man sagen könnte, auch das zeitliche Ereignis sei mit Gottes Ewigkeit zugleich. Genausowenig herrscht Transitivität, so daß man schließen darf, zwei zeitliche Ereignisse (ein früheres und ein späteres) seien untereinander zugleich.

Für Kenny ist die göttliche Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit vom indeterministischen Standpunkt aus unvereinbar; aus deterministischer Sicht ist es unmöglich zu behaupten, Gott sei nicht die Ursache der Sünde. Für die indeterministische Perspektive müssen Zukunftsaussagen über freie menschliche Handlungen kontingent, d. h. offen für Alternativen sein. Wenn aber die Aussage über Gottes Vorherwissen notwendig ist, sei auch die daraus folgende Aussage über die menschliche Handlung notwendig. Das aber sei inakzeptabel für den indeterministischen Standpunkt, der die Zukunft im Unterschied zur Vergangenheit noch offen für Alternativen annimmt. Demgegenüber betont Kenny: "Wenn es einmal wahr ist, daß Gott in der Vergangenheit wußte, daß eine Seeschlacht in der Zukunft stattfinden werde, muß es so sein, daß eine Seeschlacht stattfindet". Angewandt auf die menschliche Freiheit hieße das: wenn Gott allwissend ist, kennt er im voraus das menschliche Tun. Wenn er es weiß, so gibt es keine andere Wahl als das zu tun, was Gott schon weiß. Hier weicht Kenny von seinem früheren Standpunkt ab. Das Problem in Kennys Verständnis von Gottes Wissen ist dies: Er sieht die Allwissenheit Gottes als Praescientia. Aber Thomas sagt nicht, daß Gott Voraus-sicht hat, sondern er meint, daß Gottes Wissen gegenwärtiges Wissen ist, was Kenny verwirft. Wir haben aber oben

bereits gezeigt, daß Kenny in seiner Abhandlung der thomistischen Position nicht gerecht wird¹⁴. Es ist nicht unvorstellbar, daß Gott die Ereignisse in ihrer Sukzessivität kennt, obwohl er selbst nicht in einen solchen zeitlichen Ablauf eingebunden ist.

Bei Kennys Auffassung, Gott sei Urheber der Sünde, wenn die menschliche Handlung im voraus determiniert sei, muß man folgendes bedenken: Auch Thomas behauptet nicht, der Mensch sei von Natur aus völlig undeterminiert. Der Mensch ist nur darin frei zu wählen, wie er zum letzten Ziel gelangt; aber er ist nicht frei in bezug auf das letzte Ziel selbst. Wie wir schon gesehen haben, gibt es keine menschliche Freiheit, wenn man rein logisch von einer "Wenn - dann" Argumentation ausgeht. Aber diese Argumentation ist einseitig: der Natur des Willens selbst wird nicht Rechnung getragen.

5.2 Paul Helm

Es bietet sich an, als nächstes Paul Helm zu behandeln, dessen Arbeiten als direkte Kritik an Kenny sich auffassen lassen.

In seinem Aufsatz "Timelessness and Foreknowledge"¹⁵ vertritt er folgende Position: Auch wenn Gottes Wissen zeitlos ist, ist es trotzdem kompatibel damit, daß er Zeitliches weiß und voraussieht (in zumindest einem Sinn von "voraussehen").

Gottes Zeitlosigkeit braucht nicht zu implizieren - so meint er im Gegensatz zu A. N. Prior -, daß die Frage "Was weiß Gott jetzt?" mit "nichts" beantwortet werden muß.

14 Vgl. oben, S. 203.

15 P. Helm, "Timelessness and Foreknowledge", in: Mind, Oktober (1975), 516-527.

Man könne das "jetzt" so auffassen, daß es einen indexikalischen Bezug zu dem Fragenden ausdrücke, so daß das Verb der Frage selbst ("weiß") nicht zeitlich zu sein brauche.

Die Frage, in der die Zeitlosigkeit von Gottes Wissen implizit vorausgesetzt sei, sei äquivalent mit: Was weiß Gott in zeitloser Weise von der Zeit, in der diese Äußerung gemacht wird? Was Gott weiß, sollte eigentlich nicht durch Sätze ausgedrückt werden, die solche Adverbien wie "jetzt" und "hier" enthalten, die sich auf den Standpunkt des Sprechenden zurückbeziehen, sondern durch Aussagen, die diese Adverbien umformen, indem sie Zeit, Raum, usw. genau beschreiben¹⁶. Selbstverständlich gäbe es weitere logische Beschränkungen für das, was man Gott als Wissen zuschreiben könne. So kann man ein Wissen, über das Gott verfügt, nicht in allen möglichen Beschreibungen präzisieren unter denen dieses Wissen aussagbar ist als eines, über das Jonas verfügt, ohne daß Gott mit Jonas identisch würde. Nichtsdestoweniger wisse Gott alle wahren Aussagen, wenn er allwissend ist: "God does know all propositions if he is omniscient"¹⁷.

Helms Schlußfolgerung scheint keineswegs zwingend zu sein. Daß hier eine ganz andere Argumentation möglich ist, zeigt Leibniz' "Discours de Metaphysique": Zwei menschliche Individuen müßten auch nach Leibniz identisch sein, wenn ihre Perzeption genau dieselbe Perspektive hätten, so daß es keinerlei begriffliche Unterschiede zwischen ihnen gäbe. Das ist aber kein Hinderungsgrund dafür, daß Gott genau die Perspektive eines menschlichen Individuums haben kann, weil er nicht auf diese Perspektive beschränkt ist, sondern die Perspektive aller menschlichen Individuen hat, ja darüber hinaus noch eine Perspektive besitzt, die alle menschlichen transzendiert.

16 P. Helm, op. cit., S. 518.

17 P. Helm, op. cit., S. 522

18 S. 13ff.

Ein zeitloser Gott kann seiner Meinung nach nicht nur ein Wissen, sondern sogar ein Vorauswissen haben, insofern als die Zukunftskomponente dieses Wissen sich nicht auf das zeitlose Wissen bestimmter Ereignisse und Handlungen selber bezieht, sondern nur auf die Erkenntnis dieses zeitlosen Wissens durch ein zeitliches Subjekt. Aus diesem Grund kann der zeitlos Wissende nicht von sich mit Wahrheit sagen: "Ich weiß A voraus". Denn hier mußte der in "voraus" implizierte Zeitbezug reflexiv auf das Subjekt des Wissens zurückbezogen werden. Die Aussage, "Er weiß A voraus", die ein zeitliches Individuum über ein zeitloses allwissendes Wesen macht, kann dagegen ganz legitim sein, weil sich hier die Zeitkomponente nur auf dieses zeitliche Individuum zu beziehen braucht.

Weiterhin argumentiert Helm: Wenn man einwandfrei Gottes Wissen in dieser Weise als etwas Zeitloses begreifen kann, weiß Gott im Voraus, von dem Standpunkt des zeitlich Handelnden aus gesehen. Wenn er im voraus 'p' weiß, war es gestern wahr, daß Gott 'p' weiß. Aber dieses Wissen ist schon vergangen, daher nicht mehr rückgängig zu machen, also notwendig. Das impliziert: Die vorausgewußte Handlung ist dann ebenso notwendig. Daher kann es keinen freien Willen geben, auch wenn Gottes Wissen menschlicher Handlungen zeitlos ist.

Wir haben die Kritik eines solchen Standpunktes bereits vorgetragen, als wir darauf hinwiesen, daß wir "Vorauswissen" nicht als "Vorausbestimmung" verstehen dürfen. Ferner ist einzuwenden, daß für Thomas Gottes Wissen nicht eigentlich Vorauswissen, sondern ein gegenwärtiges Wissen ist. Ähnliche Gedanken finden sich bereits in Helms frühen Aufsätzen:

In "Divine Foreknowledge and Facts"¹⁹ argumentiert

19 P. Helm, "Divine Foreknowledge and Facts", in: Canadian Journal of Philosophy, Dezember (1974), 305-315.

Helm gegen eine Vereinbarkeit des Vorauswissens mit der menschlichen Freiheit: Man müsse zwischen dem Vorauswissen eines Ereignisses E, das eine Zukunftsaussage 'p' voraussagt, und dem Vorauswissen der Wahrheit von 'p' unterscheiden.

Das Ereignis E und die Wahrheit von 'p', nicht die Aussage 'p' selbst, ist der eigentliche Gegenstand von Gottes Wissen und Vorauswissen. Zumal diese Unterscheidung, zwischen dem Vorauswissen eines Ereignisses und dem Vorauswissen der Wahrheit der Aussage über dieses Ereignis, wohlüberlegt ist. Aber m. E. darf man nicht annehmen, daß ein Wissen im voraus eine Wahrheit im voraus impliziert. Dann würde man wiederum nur das Vorauswissen mit dem Vorausbestimmen verwechseln. Mit den dargestellten Ansichten decken sich die R. Robinsons.

5.3 R. Robinson

In seinem Artikel: "The Concept of Knowledge"²⁰ argumentiert Robinson so: Eine notwendige Bedingung für ein Vorherwissen Gottes (das je stets ein Vorherwissen bestimmter Gegenstände sein muß) ist, daß eine natürliche Verbindung zu dem gewußten Objekt besteht. Das aber schließt bereits die Freiheit aus. Wenn es eine solche Verbindung zum Objekt geben soll, dann setzt diese Verbindung voraus, bzw. sie resultiert daraus, daß man eine Erfahrung gemacht hat, daß 'p', oder, daß man zu der Erkenntnis gelangt ist, daß 'p' oder, daß man eine Wahrnehmung gehabt hat, daß 'p', oder daß man irgendwie sonst erfaßt hat, daß 'p'.

Bei Robinson findet sich eine Entsprechung zu Paul Helms Vorherwissen eines Ereignisses E, das eine Zukunfts-

20 R. Robinson, "The Concept of Knowledge", in: Mind NS 80, (1971), 17-21.

aussage 'p' voraussagt, und dem Vorherwissen der Wahrheit von 'p'.

Wissen ist für Robinson ein natürliches Resultat eines Erfassungsvorgangs. Es muß daher unterschieden werden von einer Kenntnis, die man nur so weiß ("just knowing") und wo die Frage: "Wie kommst du zu diesem Wissen?" verlangt wird. Unter der Voraussetzung, daß Gott "nur so weiß", ohne eine natürliche Verbindung zu dem Objekt, durch das er zum Wissen gelangte, ist sein Wissen vollkommen mit der Freiheit vereinbar. Man kann diese Voraussetzung im Sinne des Thomas als erfüllt ansehen, wenn man mit "weiß nur so", ein unmittelbares Betrachten meint, das an keinerlei Vorbedingungen seitens der Dinge geknüpft ist. Denn als Ursache aller Dinge ist Gottes Wissen an keine Voraussetzung seitens dieser Dinge gebunden. Indem Gott sich kennt, kennt er unmittelbar auch alle Dinge.

5.4 Norman Kretzmann

Norman Kretzmann erkennt die These Paul Helms nicht an, daß ein zeitlos Wissender fähig sei zu wissen, was in der Zeit geschieht.

In seinem Artikel: "Omniscience and Immutability"²¹ argumentiert er so: Ein allwissendes Wesen im Sinne von Thomas kann kein Wissen haben über zeitliche Geschehnisse. Das Wissen, das ein allwissendes Wesen vom Gesamtsystem der kontingenten Ereignisse hat, gleiche in vielen bedeutsamen Hinsichten ganz dem Wissen, das Herr A von einem Film hat, zu dem er selber das Drehbuch verfaßt hat, wo er die Dreharbeiten leitete und den er tausendmal sah.

21 N. Kretzmann, "Omniscience and Immutability", in: Journal of Philosophy, vol. 63 (1966), 409-421.

Er hätte jede einzelne Szene sowie die Szenenfolge genau im Gedächtnis. Ebenso wüßte er, daß eine in der ersten Szene gezeigte Uhr 3.45 Uhr anzeigt und eine in der vierten Szene 4.30 Uhr usw.. Nehmen wir jedoch einmal an, der Film würde heute irgendwo anders in einem Kino gezeigt werden. A. würde den Film ungleich besser kennen als die Kinozuschauer, die sich den Film jetzt zum ersten Mal ansehen. Aber eines wüßten sie über ihn, was A nicht weiß, nämlich was jetzt im Augenblick auf der Leinwand vor sich geht.²²

Kretzmann stellt nicht in Abrede, daß ein allwissendes Wesen das Gesamtsystem der kontingenten Ereignisse von Anfang bis Ende auf einmal weiß. In diesem Sinne sagt er: Ein allwissendes Wesen kann einen vollständigen Bericht von der Ereignisabfolge geben. Zu beantworten jedoch bleibt noch die Frage: "Und welches von den Ereignissen geschieht gerade jetzt?"

Der Filmproduzent kennt die gegenwärtig gezeigte Szene - nennen wir sie Szene S_3 - natürlich insofern, als er sie in seinem Gedächtnis hat. Gottes Wissen von den Geschehnissen im theatrum mundi hat dem Wissen des Filmproduzenten von seinem Film nun noch voraus, daß es die Gesamtheit der Geschehnisse auf einmal aktuell betrachten kann, während der Filmproduzent immer nur eine Szene S_i aktuell betrachten kann, wohingegen er all die anderen Szenen $S_1, S_2, \dots, S_n$ ²³ nur im Gedächtnis hat. Aber nehmen wir einmal an, er könnte sie alle auf einmal vor seinem geistigen Auge haben, dann hätten die Kinozuschauer, die jetzt zum Zeitpunkt t_3 gerade die Szene S_3 sähen, dem Filmproduzenten doch ein Wissen voraus, nämlich

22 N. Kretzmann, op. cit., S. 414.

23 n ist die oberste natürliche Zahl der jeweiligen Reihe, i ist eine Variable für irgendeine natürliche Zahl, so daß $1 \leq i \leq n$.

daß S_3 die Szene ist, die zu diesem Zeitpunkt t_3 gerade auf der Leinwand gezeigt wird. Und eben dieses Wissen haben die Kreaturen einem zeitlosen, allwissenden Schöpfer voraus. Der Filmproduzent weiß nur deshalb nicht, daß S_3 gerade jetzt zu t_3 gezeigt wird, weil er sich die Szenen des Films nur vor seinem geistigen Auge vorstellt, sie aber nicht sieht. Gott weiß viel grundsätzlicher nicht, daß E_1 das Ereignis ist, das sich zu einem bestimmten Zeitpunkt t_1 abspielt, weil er überhaupt kein Bewußtsein von einem zeitlichen Ablauf hat.

Gott kennt dem Inhalt nach alle Geschehnisse der Welt und er kennt auch ihre kausale Verknüpfung, damit also ihre Abfolge, so wie der Filmproduzent weiß, daß die Szene S_{i-1} vor S_i kommen muß; er kennt also alle Geschehnisse in der Zeit in ihrem Zusammenhang unter Absehung der in ihnen implizierten Zeitkomponente.

Allwissenheit impliziert für Kretzmann auch, daß das allwissende Wesen weiß, was es heißt, wenn von einem zeitlichen Jetzt die Rede ist. Da die Zeit sich ändert, muß auch das Erkenntnissubjekt, also auch Gott, veränderlich sein, um den zeitlichen Ablauf zur Kenntnis nehmen zu können.

5.5 H. N. Castañeda:

Auf Kretzmanns Ansicht entgegnet H. N. Castañeda: "Omniscience and Indexical Reference"²⁴: Zum Zeitpunkt t_2 könne Gott nicht sagen, es sei jetzt t_1 ; denn zu t_2 ist es nicht t_1 . Gott könne jedoch wissen, was jemand zu t_1 wußte, so daß vom Standpunkt dieses Wissenden aus gilt:

24 H. N. Castañeda, "Omniscience and Indexical Reference", in: Journal of Philosophy, 64 (1967), 203-210.

"Es ist jetzt t_1 ": "At time t_2 God may not be able to announce, 'it is now t_1 ', since at t_2 it is not t_1 . But God could still know what somebody knew at t_1 , when they said 'it is now t_1 ,'"²⁵.

5.6 Richard Swinburne²⁶

Richard Swinburne schreibt in seinem Buch: *The Coherence of Theism*: "A weiß am 2. Oktober, daß es jetzt der 2. Oktober ist." Es sei möglich, daß B am 3. Oktober erfährt, daß A schon am 2. Oktober das wußte, was er. B, erst am 3. Oktober weiß. Wie aber kann B über A's Wissen berichten? Durch Worte wie: "Ich weiß, daß A gestern schon wußte, daß es 2. Oktober war". Über sein eigenes Wissen kann B so berichten: "B wußte am 3. Oktober, daß A bereits zu einem früheren Tag wußte, daß es der 2. Oktober war". Folglich weiß B am 3. Oktober genau das, was A am 2. Oktober schon wußte, obwohl B andere Worte benutzt, um über sein späteres Wissen zu berichten. Wenn wir B's Wissen beschreiben, brauchen wir eine besondere zurückweisende Redewendung, um genau den Tag festzulegen, auf den das Prädikat "2. Oktober" zutrifft. Der Inhalt des Wissens ist auf beiden Seiten gleich. Was A am 2. Oktober und B am 3. Oktober weiß, ist: Ein gewisser Tag, den wir je nach unserem Standpunkt in der Zeit auf verschiedene Weise identifizieren können, z. B. als "heute", oder als "gestern", oder als "der Tag, an dem A meinte, es sei der 2. Oktober", oder sogar als "2. Oktober", ist der 2. Oktober.

25 H. N. Castañeda, op. cit., ibid.

26 R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press 1977.

5.7 Nelson Pike

Nun zu Nelson Pike: In seinem Buch: "God and Timelessness"²⁷ und in seinem Aufsatz: "Divine Omniscience and Voluntary Action"²⁸ argumentiert er gegen eine Vereinbarkeit des göttlichen Vorauswissens mit der menschlichen Freiheit. Die Hauptschritte seiner Argumentation sind:

(i) Gott ist unfehlbar.

(ii) Gott weiß im voraus das Ergebnis menschlicher Handlungen.

(iii) Daher ist keine menschliche Handlung frei.

Diese Schlußfolgerung ist so begründet: Wenn es einen wesensmäßig allwissenden Gott gibt, können wir nicht außerdem noch eine menschliche Freiheit annehmen. Denn wenn der Handelnde etwas in Opposition zu Gottes Wissen tut, würde das bedeuten, daß ein endliches Wesen Ursache davon ist, daß das Wissen eines allwissenden Wesens falsch ist. Das aber ist für ihn absurd. Diese Unvereinbarkeit einer wesensmäßigen Allwissenheit mit freien Handlungen beruhe sogar auf einer begrifflichen Unmöglichkeit.

Pikes zentrale Argumentation besteht in folgendem: Von einer Aussage über etwas, das in der Vergangenheit schon bestand, nämlich über Gottes Existenz und Wissen schließt er auf eine Aussage über etwas Künftiges, nämlich eine menschliche Handlung: Mit anderen Worten (M. a. W.), die Existenz eines wesensmäßig allwissenden Gottes verursacht, daß die Handlungen, die er voraussieht, auch eintreten, es sei denn man wollte seine Existenz leugnen; so wie auch die Wahrheit des Satzes "Es war bekannt, daß

27 N. Pike, God and Timelessness, London 1970

28 N. Pike "Divine Omniscience and Voluntary Action" in: Philosophical Review, LXXIV, (1965), 27-46.

'p'", offenbar verursacht, daß das Ereignis E eintritt.

Diese Aussage, daß Gott vorauswußte, daß ein Ereignis E geschehen sollte, sei eine Wahrheit über Vergangenes und damit eine notwendige Wahrheit.

Da die Notwendigkeit des Vergangenen aber keine logische Notwendigkeit, sondern nur die Notwendigkeit des Bereitsgeschehenseins ist, braucht sie die Handlungsfreiheit nicht unmöglich zu machen.

Einige haben bereits Inkonsistenzen in Pikes Annahme einer wesensmäßigen Allwissenheit bemerkt. Die besten Kritiker von Pikes Aufsätzen sind m. E. John Turk Saunders²⁹ und Marilyn Mc Cord Adams³⁰. Glücklicherweise hat Pike diese Kritik aufgegriffen und einiger seiner Ansichten über diesen Gegenstand revidiert.

5.8 J. T. Saunders

In "Of God and Human Freedom" argumentiert Saunders, daß ein wesensmäßig allwissender Gott per definitionem ein Gott ist, dessen Wesen so ist, daß für jeden beliebigen Zeitpunkt t_n gilt: Er glaubt zu t_n , daß p, dann und nur dann wenn p. Pikes Beschreibung der Situation, in der ein wesensmäßig allwissender Gott existiert, der zu t_1 glaubt, daß Jones zu t_2 (t_2 später als t_1) x tut, müßte daher die Aussagen implizieren: "Es existiert ein Gott, dessen Wesen derart ist, daß für jeden Zeitpunkt t_n gilt: Er glaubt zu t_n , daß p, dann und nur dann, wenn p und er zu t_1 glaubt, daß Jones zu t_2 x tut."

29 J. T. Saunders, "Of God and Human Freedom", in: Philosophical Review, LXXV, (1966), 219-255.

30 M. M. Cord Adams, "Is the Existence of God a Hard Fact?" in: Philosophical Review, LXXVI, (1967), 492-502.

Letztere Beschreibung sei synonym mit: Es gibt einen Gott dessen Essenz derart ist, daß für jeden Zeitpunkt t_n gilt: Er glaubt zu t_n , daß p , genau dann wenn p , und Jones tut x zu t_2 .

Weiter argumentiert Saunders: Wenn wir dies nicht irrtümlich so auslegen, als ob es schon, bevor Jones x tue, irgendwie wahr sei, daß er x tun werde, dann sollten wir fähig sein zu sehen, daß dies für das vorliegende Problem nicht von Bedeutung ist. Unsere Freiheit ist nicht in höherem Maße durch Gottes vorausgehende Annahme beeinträchtigt, daß wir in bestimmter Weise handeln würden, als sie es durch seine nachfolgende Annahme ist, daß wir auf bestimmte Weise gehandelt haben. Wir werden niemals eine Handlung vollbringen, die seinen Annahmen zuwider läuft, ganz gleich, was der Inhalt dieser Annahmen ist. Es liege kein größerer Widerspruch in der Behauptung, daß jemand das Vermögen hat, so zu handeln, daß vergangene Situationen anders würden als sie es tatsächlich sind, als darin, zu behaupten, daß jemand das Vermögen hat, so zu handeln, daß künftige Situationen anders würden als sie dann tatsächlich sind. Selbstverständlich handeln wir nicht so, daß vergangene oder zukünftige Situationen anders sind, als sie es tatsächlich sind. Aber daraus folge nicht, daß wir nicht das Vermögen besäßen, so zu handeln, daß sie anders wären, als sie es sind.

Er schreibt weiter: "Die Aussage, daß es einen wesensmäßig allwissenden Gott gibt, der zu t_1 annimmt, daß Jones x zu t_2 tun werde, ist eine Aussage, welche die Aussage impliziert, daß Jones x zu t_2 tun werde. Die Tatsache, daß es einen wesensmäßig allwissenden Gott gibt, der zu t_1 glaubt, Jones werde x zu t_2 tun, ist u. a. die Tatsache, daß Jones x zu t_2 tun werde".

Nun kann selbstverständlich nicht beides der Fall sein: daß Jones zu t_2 x unterläßt und daß ein wesensmäßig allwissender Gott zu t_1 glaubt, daß Jones x zu t_2 tun werde und zwar allein deshalb nicht, weil folgende beiden Tatsachen nicht zugleich der Fall sein können, daß Jones x zu t_2 tut und daß Jones x zu t_2 unterläßt. Daraus, daß ein Ereignis geschieht, dürfen wir nicht seine Notwendigkeit ableiten.

5.9 Marilyn Adams

Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Marilyn Adams³¹. Pike stimmt diesen Auffassungen von Saunders und Adams zumindest bis zu einem gewissen Grade zu.

Adam's Argumentation auf einer Unterscheidung von sogenannt harten und weichen Tatsachen ("hard" und "soft facts") .

Unter einer harten verstehen wir eine logisch notwendige Tatsache ($Gp \rightarrow Necp$) Gottes Existenz ist nach ihrer Auffassung kein hartes Faktum, selbst wenn Gott die Eigenschaft wesensmäßiger Allwissenheit hat. Sonst würde, wenn die Existenz Gottes wahr ist und Gott alles weiß, dieses Wissen eo ipso die logische Notwendigkeit dessen, was Gott weiß, implizieren. Ihre Argumentation sei hier kurz skizziert:

- (i) "Gott ist ewig" ist ein analytisches Urteil, weil "x ist Gott" "x ist ewig" impliziert.
- (ii) "x ist ewig" impliziert und wird impliziert von "Wenn ($\exists x$) (x existiert zu t), dann (t) (x existiert zu t)"

31 M. M. Adams, op. cit., insbes., S. 493f.

- (iii) "x ist Gott" impliziert: "wenn ($\exists x$) (x existiert zu t), dann (t) (x existiert zu t)",
(iv) "x ist Gott und ($\exists t$) (x existiert zu t)" impliziert
"(t) (x existiert zu t).

Wie bereits gesagt, läßt Pike bis zu einem gewissen Grade die Argumente von Saunders und Adams gelten: In seiner Erwiderung trägt er folgende Thesen vor: Einerseits wollen wir sagen, daß einige Tatsachen über die Vergangenheit (z. B. Tatsachen bezüglich Cäsars Tod) bereits in der Vergangenheit (also z. B. 44 v. Chr.) völlig geschehen und ganz vorüber sind. Sie werden bisweilen harte Tatsachen genannt. Die Tatsache, daß Cäsar auf den Stufen des Senats starb, ist eine Tatsache dieser Art. Andererseits sind einige Tatsachen über die Vergangenheit, weil sie bezogen sind auf eine gegebene spätere Zeit, nicht vollständig geschehen und ganz vorüber zu diesem vergangenen Zeitpunkt. Die Tatsache, daß Cäsar 2009 Jahre vor dem Abfassen von Saunders Aufsatz starb, ist ein Faktum dieser Art. Bevor Saunders seinen Aufsatz schrieb, war die Tatsache, daß Cäsar 2009 Jahre vor der Abfassung seines Aufsatzes starb, keine vollständige Tatsache über Cäsars Tod.

Pikes Beispiel illustriert treffend die Bedeutung von harten und weichen Tatsachen. Aber es ist wohl klar, daß die freie Handlung nicht in die Kategorie harter Tatsachen fällt.

Paul Helm hält nicht einmal die Unterscheidung von harten und weichen Tatsachen für berechtigt:

"(...) they are wrong on at least two counts - first, the distinction between 'hard' and 'soft' on which this attempt rests is an implausible distinction"³².

32 P. Helm, "Divine Foreknowledge and Facts", in: Canadian Journal of Philosophy, vol. IV, Nr. 2, Dezember (1974), S. 310.

Als zweiten Fehler kreidet er ihnen an: Im Argument: "zu einem Zeitpunkt in der Vergangenheit wußte Gott (= hatte Vorherwissen), daß p geschehen sollte" ist eine Wahrheit und zwar eine Wahrheit über Vergangenes und ist deshalb eine notwendige Wahrheit. -

seien Schritte enthalten, die den Einwand von Saunders und Adams, der auf der Unterscheidung harter und weicher Tatsachen basiert, entkräften.

(9a) Um dem zu entgegnen, führt Adams die Unterscheidung in einer leicht abgewandelten Form ein: "M. E. kann man die von Pike intendierte Unterscheidung auch treffen, indem man von einem Satz spricht, der sich auf eine gegebene Zeit bezieht. Diese Alternativerklärung ist ebenso intuitiv, sie gründet auf einem intuitiven Verstehen von "Geschehen" und "wirklich", ist aber für meine Zwecke angemessener"³³. Das führt sie so aus:

Aussage 'p' bezieht sich zumindest zum Teil auf den Zeitpunkt t_1 des Geschehens oder Nichtgeschehens $\bar{d}ef$ die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit. von etwas zu t_1 ist eine notwendige Bedingung der Wahrheit von 'p'.

So bezieht sich die Aussage "Cäsar starb 2009 Jahre, bevor Saunders seinen Aufsatz schrieb" zumindest z. T. auf 44 v. Chr., denn Cäsars Tod zu dieser Zeit ist eine notwendige Bedingung der Wahrheit dieses Satzes. Sie bezieht sich zumindest z. T. auch auf 1965, denn daß Saunders seinen Aufsatz 1965 n. Chr. schrieb, ist auch eine notwendige Bedingung für die Wahrheit dieses Satzes. Vorausgesetzt daß die Aussage 'p' sich zumindest z. T. auf eine Zeit t_1 bezieht, kann der Begriff einer harten Tatsache folgendermaßen erklärt werden:

33 "I think the distinction Pike has in mind can also be made in terms of a statement being about a given time. This alternative explanation is no less intuitive, (it relies on an intuitive understanding of "happening" and "actual"), but it will be more convenient for my purposes" M. M. Adams, op. cit., S. 493.

Eine Aussage 'p' drückt eine harte Tatsache über eine Zeit aus dēf 'p'..bezieht sich z. T. nicht auf eine Zeit, die t_1 gegenüber zukünftig ist.

Daher drückt die Aussage "Cäsar starb 44 v. Chr." eine harte Tatsache über 44 v. Chr. aus. Aber die Aussage "Cäsar starb 2009 Jahre, bevor Saunders seinen Aufsatz schrieb" drückt keine harte Tatsache aus, weil sie sich zumindest z. T. auf 1965 n. Chr. bezieht.

Adams meint hier wohl nicht, daß gegenwärtige Ereignisse die Vergangenheit ändern. Die Unterscheidung besagt lediglich, daß Ereignisse in der Zukunft, die abhängig oder bezogen sind auf das, was vergangen ist, die Möglichkeit haben, so oder so zu geschehen. Letzteres aber ist nichts anderes, als menschliche Freiheit zu behaupten.

Eine andere Betrachtungsweise dieses Problems ist: Wenn es Wahrheiten gibt über eine Zeit, die uns gegenüber zukünftig ist, dann kann man diese Wahrheiten jetzt wissen. Wenn man sie jetzt weiß, dann weiß man, was geschehen soll. Das meint selbstverständlich nicht, daß das , was er weiß, tatsächlich geschehen wird, bzw. in gewissem Sinne bereits geschehen ist.

M. E. ist die Hauptquelle dieser Verwirrung die Ansicht, Vorherwissen impliziere absolute Notwendigkeit ($Gp \rightarrow Necr$). Dagegen sind bereits Argumente vorgetragen worden.

5.10 G. Iseminger

Für G. Iseminger³⁴ bedeutet göttliches Vorherwissen zwangsläufig, daß es keine menschliche Freiheit gibt. Wenn es nicht in der Vollmacht von irgend jemandem steht, zu

34 G. Iseminger, "Foreknowledge and Necessity. S. T. I a. 14. 13. a. 2": in: Midwest Studies in Philosophy, vol. I, 5-25.

einem bestimmten Zeitpunkt eine Aussage falsch zu machen, dann steht es nicht in der Vollmacht von irgend jemandem, zu dem betreffenden Zeitpunkt das Eintreten des Ereignisses, vom dem die Aussage spricht, zu verhindern.

5.11 Richard Sorabji

Richard Sorabji kritisiert in seinem Buch: "Necessity, Cause and Blame"³⁵ die Auffassung, es gebe Zeitlosigkeit. Zeitlosigkeit impliziere, daß Gott nicht wesensmäßig allwissend sein kann: "For one thing it may be wondered whether it preserves God's omniscience (...)"³⁶. Wenn Gott nicht in der Zeit steht, kann er solche zeitbezogenen Aussagen wie "Es wird eine Seeschlacht geben" nicht wissen. Gott könnte bestenfalls Aussagen ohne Zeitformen wissen, daß unabhängig von Zeitstufen zu einem bestimmten Zeitpunkt zu einem bestimmten Datum eine Seeschlacht stattfindet. Gott könnte lediglich indirekt über Menschen, deren Urteil, wissen, daß eine Seeschlacht in der Zukunft stattfinden werde. Aber weil er nicht in der Zeit ist, kann er nicht wissen, ob dieses menschliche Urteil in der Vergangenheit oder Zukunft, d. h. früher oder später als ein göttlicher Gedanke, ist³⁷.

Damit wollen wir diesen Teil beenden, in dem wir einige markante Positionen in der Frage, wie göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit zueinander stehen, diskutiert haben.

35 R. Sorabji, Necessity, Cause and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory, Ithaca, New York (Cornell Uni Press) 1980, insbes. Kap. 6 und 7.

36 R. Sorabji, op. cit., S. 126.

37 R. Sorabji, op. cit., S. 129.

Unsere Arbeit wollen wir damit beschließen, daß wir die wichtigsten Punkte aus der vorangegangenen Diskussion herausarbeiten und dann einige kritische Betrachtungen zu den Hauptschwierigkeiten anstellen.

SECHSTER TEIL

6. Kritische Schlußbetrachtungen

Den Schlußteil wollen wir mit einer kurzen Zusammenfassung beginnen.

(i) Die Frage nach der Natur der zukünftig-zufälligen Ereignisse wurde, wie wir gesehen haben, zuerst von Aristoteles auf rein logischer Ebene erörtert. Kontingente Ereignisse der Zukunft sind vor ihrem Eintreten unbestimmt; d. h. sie haben in sich kein Sein. Daher sind Urteile über sie weder wahr noch falsch, sondern unbestimmt. Weil sie nicht vorherbestimmt sind, ist ihr Eintreten kontingent, d. h. sie können genauso gut stattfinden wie ausbleiben.

Von einem deterministischen Weltbild aus diskutierten die Stoiker dieses Problem: Die Welt ist für sie ein Kausalnexus; d. h. in ihr verläuft alles nach dem Gesetz der Notwendigkeit (fatum, bzw. *ἐιμαρμένη*). Die Götter haben die Weltordnung festgelegt. Daher wird die göttliche Vorsehung (providentia) mit dem Weltgesetz (fatum) gleichgesetzt¹.

Die christliche Vorstellung eines persönlichen Gottes brachte einen neuen Gesichtspunkt in die Diskussion über die Natur der Zukunft: Gott bezieht sich in der Weise auf die Zukunft, daß er für seine Geschöpfe sorgt (providentia). Hierin besteht sein Vorauswissen. Augustinus sagt, "(...) Gott bekennen und zugleich leugnen, daß er das Künftige vorherwisse, ist offenkundiger Wahnsinn"².

Augustinus trennt die Begriffe Weltgesetz (fatum) und Vorsehung (providentia). Der vorsehende Gott weiß alles

¹ Vgl. oben S. 38ff.

² Augustinus, op. cit., Buch 4, Kap. 9, bzw. S. 234.

bevor es geschieht. Aber sein Vorherwissen legt dem Weltgeschehen nicht das eherne Gesetz der Notwendigkeit auf. Vorherwissen schließt Zufall und damit Freiheit nicht aus.

Von den Neuplatonikern der römischen, der alexandrinischen und der athenischen Schulen wurde diese Trennung von Vorsehung und Fatum aufrechterhalten.

Für Plotin ist die Gottheit ewig, denn es fehlt ihr an nichts, das sie noch nicht hat. Diese Ewigkeit umfaßt alles Seiende und auch die Noch-nicht-Seienden. Sie ist daher unveränderlich und zeitlos. Die Begriffe Ewigkeit, Einheit, Unveränderlichkeit, Zeitlosigkeit, Jetzt, Eines werden einander gleichgesetzt. Es gibt kein Wollen im Einen. Daher kann man nicht annehmen, es gäbe eine planende Vorsehung dieses Einen.

Die nachfolgenden Denker (Proklos, Ammonios, Boethius)³ greifen diese Gedanken in abgewandelter Form, d. h. ohne die mechanistischen Vorstellungen auf. Die Behandlung dieses Problems konzentrierte sich - insbesondere bei Boethius - auf die Erkenntnisaspekte:

(i) Die Erkenntnis ist nicht so beschaffen, wie das Erkannte, sondern so, wie das Erkennende ist; denn sie ist nicht im Erkannten, sondern im Erkennenden. Ist also das Erkannte unbestimmt, das Erkennende aber bestimmt, so ist die Erkenntnis nicht nach Art des Erkannten ohne Bestimmtheit, sondern gemäß dem Status des Erkennenden bestimmt⁴.

3 Vgl. oben, S. 41.

4 Vgl. oben, S. 51ff.

(ii) So erkennt die Vorsehung das Seiende und das zukünftig werdende nicht im ontologischen Status des erkannten Gegenstandes, sondern in dem des erkennenden Subjekts⁵.

(iii) Nichts kommt der Ewigkeit in der Zukunft zu, das sie nicht schon als zeitloses Jetzt hätte⁶.

Boethius und Thomas entwickelten aus diesen The-
sen ihre Auffassung von Zeit und Ewigkeit, insbesondere
davon, wie der ewige Gott das Zeitliche weiß: Ereignisse
in der Zeit geschehen in Zeitstufen: Sie sind zuerst zu-
künftig, dann gegenwärtig und schließlich vergangen. Aber
die Ewigkeit kennt kein Nacheinander und keine Sukzession,
sondern umgreift alles in einer Art von Zugleich: "Gott
ist der vollständige und vollendete Besitz des unbegrenz-
baren Lebens". Und sowie Gottes Sein ist auch sein Wissen
ein ewiges Jetzt, sofern das Wissen sich nach dem Status
des erkennenden Gottes richtet. Gott sieht die sukzessi-
ven Ereignisse der Zeit im Zugleich, als ob sie vor ihm
gegenwärtig geschehen.

Thomas begründet diese Auffassung folgendermaßen:

(i) Etwas wird als Zukünftiges erkannt, wenn zwischen
dem Akt des Erkennenden und dem Eintreffen des Erkannten
die Beziehung eines Vergangenen zu einem Zukünftigen
besteht. Weil die Zeitstufen rein relative Einteilungen
sind, kann es sie bei dem absoluten Gott nicht geben.

(ii) Gottes Wissen an der Zeit zu messen hieße behaupten,
Gott sei selbst veränderlich.

Diese Art des Argumentierens enthielte keine Schwie-
rigkeiten, wenn es allein um die Ebene des Göttlichen ginge.
Schwierig wird es, wenn es um die Beziehung Gottes zu den
Dingen geht, die sich in der Zeit verändern: Kann Gott

⁵ Vgl. oben, S. ibid.

⁶ Vgl. oben, S. ibid.

sie wissen, ohne sich selbst zu verändern? Als Lösung schlägt Thomas vor, zu unterscheiden zwischen zwei Arten, in denen eine Aussage wahr sein kann: in sich selbst und in dem betroffenen Ding. Eine Aussage ist in sich wahr, sofern sie einen sinnvollen Gedanken ausspricht, auch wenn die zugrunde liegende Sache, auf die sie sich bezieht, eine Änderung vollzogen hat⁷.

(i) In den Sätzen "Sokrates sitzt", "Er wird sitzen", und "Er hat gegessen", geht es um ein und dasselbe Ereignis (eadem res quae significatur). Das Ereignis des Sitzens als solches bleibt immer dasselbe unabhängig von der zeitlichen Perspektive. Sofern man die Wahrheit der Aussage darin sieht, daß sie ihrer Norm genügt, d. h. einen verstehbaren Gedanken ausdrückt, bleibt sie insofern wahr, als sie dieses Sitzen des Sokrates als solches bezeichnet, ganz unabhängig davon, ob dieses Ereignis in Abhängigkeit vom zeitlichen Wandel besteht oder nicht (veritas rei).

(ii) Eine Aussage ist in einem besonderen Sinne wahr, indem sie ein Urteil ausspricht, das mit einem bestimmten Ereignis übereinstimmt (adaequatio rei et intellectus = veritas significationis). Also wandelt sich die Wahrheit der Aussage in diesem Fall in Abhängigkeit davon, ob der bezeichnete Sachverhalt besteht oder nicht, z. B. ist es nur dann wahr zu urteilen, daß Sokrates sitzt, wenn er in der Tat sitzt. Diese Aussage wird aber falsch, wenn er nicht mehr sitzt. Die veritas rei besteht also darin, daß die Aussage überhaupt etwas bezeichnet, d. h., daß sie eine res significata hat. Die veritas significationis dagegen verlangt, daß die Aussage etwas so bezeichnet, wie es sich tatsächlich gerade verhält; d. h. sie muß in ihrem modus significandi

⁷ Vgl. oben, S. 95f

dem modus essendi entsprechen, so z. B. müssen die Zeitstufen des Verbs dem realen zeitlichen Wandel des Ereignisses angemessen sein.

Für Gott ist diese Unterscheidung nach Thomas nicht in derselben Weise wie für die Menschen bedeutsam: Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis bleibt bestehen, auch wenn die Dinge vergangen sind. Gott ist die erste Wahrheit, deren Abbild die Dinge sind⁸. Weil die Dinge in Gott als in ihrer Ursache wahr sind, kann der göttliche Intellekt auch das wissen, was in sich selbst nicht von Ewigkeit her besteht. Gott hat nicht von verschiedenen Dingen verschiedene Erkenntnis, sondern mit seiner Erkenntnis erblickt er alles zugleich. Die Sätze - "Sokrates sitzt", "Sokrates hat gegessen", "Sokrates wird sitzen" -, bleiben in Gottes Erkenntnis immer gleich; denn Gott richtet sich in seiner Erkenntnis nicht nach den Dingen, wie sie sich in der Zeit wandeln.

Prior und Geach lehnen diese Ansicht ab: "Sokrates sitzt" sei dann und nur dann wahr, wenn Sokrates tatsächlich sitzt. Das gilt für Gott nicht weniger, als für die Menschen. Denn auch Gott kann Sokrates nicht sitzen sehen, wenn er in der Tat nicht sitzt. Der Stein des Anstoßes für sie ist: "Gott sieht das Künftige, als ob es vor ihm gegenwärtig wäre". Diese Behauptung scheint zu implizieren, daß die Zeitstufen ihre Gültigkeit verlieren und so alle Ereignisse zugleich geschehen. Aber diese Deutung wird der Intention von Thomas nicht gerecht. Wenn er behauptet, daß Gottes Ewigkeit mit allen zeitlichen Ereignissen zugleich ist, so liegt hier keine umkehrbare Relation vor, so daß man sagen müßte, auch das zeitliche Ereignis sei mit Gottes Ewigkeit zugleich. Sondern Thomas will sagen, daß das zeitliche Ereignis vor

8 Vgl. oben S. 73ff

der allumgreifenden Ewigkeit Gottes immer schon gleich vollkommen erkannt ist. Wenn man das göttliche Erkennen in bezug auf Gott selbst betrachtet, kann man so argumentieren. Die Wahrheit besteht jedoch gerade in dem Verhältnis zum Erkannten, daß das Erkennen seinem Gegenstand adäquat ist. Wie aber kann ein unveränderliches Wissen Gottes den veränderlichen zeitlichen Gegenständen angemessen sein? D. h., wie kann Gott als wahr wissen, was in der Zeit nicht mehr als wahr zu bezeichnen ist, da der entsprechende Sachverhalt bereits vergangen ist? Gerade hierin besteht das eigentliche zeitlogische Problem. Gibt es einen Ausweg? Wir wollen aber zuerst einmal sehen, ob man dieses Problem nicht besser von einem entgegengesetzten Standpunkt aus angehen kann, wie Prior dies tut.

(i) Gott kann die Ereignisse in der Zeit nur wissen, wenn sie schon in ihrer Ursache vorhanden sind. Denn für Prior ist kein Wissen von einem Gegenstand möglich, der nicht in irgendeiner Hinsicht faktisch vorhanden ist.

(ii) Aussagen weisen nur auf Tatsachen (facts) hin und sind daher in sich weder wahr noch falsch, sondern unsagbar. Wahrheit besteht in der unmittelbaren Tatsache. Prior akzeptiert also nur die veritas significationis, nicht aber die zugrunde liegende veritas rei.

Man darf aber, was auch Geach einsieht, Gottes Wissen nicht wie die menschlichen Prognosen davon abhängig machen, daß es eine festgelegte Ordnung der Dinge gibt. Da der priorsche Ansatz nicht weiter führt, wollen wir zu der thomistischen Problematik zurückkehren: Wie bleibt ein Ereignis für Gott als wahr bestehen, wenn es für uns nicht als wahr anzusehen ist?

Michael Dummett hat in seinem Aufsatz: "The Reality

of the Past"⁹ einige aufschlußreiche Gesichtspunkte geliefert.

Für einen Realisten - und bekanntlich ist Thomas ein Realist - ist unser Verstehen einer Aussage und damit ihre Bedeutung lediglich dies, daß wir wissen, welche Voraussetzungen erforderlich sind, um ihre Wahrheit zu bestimmen. Die Bedingungen für die Wahrheit einer Aussage brauchen aber nicht so zu sein, daß sie für uns immer klar und erkennbar sind, oder so, daß wir mit Bestimmtheit sagen können, ob sie bestehen oder nicht. Wir haben unseren Aussagen ihre Bedeutung beigemessen, so daß ihre Wahrheit oder Falschheit im allgemeinen (veritas rei) davon unabhängig ist, ob wir wissen oder nicht, welche Wahrheitsinhalte sie haben. Da unser Verstehen von Aussagen darin begründet liegt, daß wir wissen was es heißt, daß die Aussage wahr ist, wissen wir damit auch, was es heißt, daß die Aussage falsch ist. D. h. sie ist falsch genau in allen Fällen, in denen die Bedingung für ihre Wahrheit nicht erfüllt ist. Und da diese Bedingung so ist, daß sie entweder besteht oder nicht, unabhängig von unserem Wissen, folgt damit, daß alle Sätze entweder wahr oder falsch sind, unabhängig von unserem Wissen.

Der Realist steht in seinen Gedanken, laut Dummett, außerhalb der zeitlichen Abläufe: Er beschreibt die Welt von einem Standpunkt aus, bei dem es überhaupt keine temporalen Positionen gibt, wo diese vielmehr in einem einzigen Blick aufgefaßt werden. Für diesen Standpunkt, von dem aus der Realist die Welt betrachtet, haben die verschiedenen Zeitpunkte nur das Verhältnis einer Rangordnung unter sich, nicht aber eine Beziehung zum Standpunkt der

9 M. Dummett, "The Reality of the Past", in: Truth and other Enigmas. Duckworth: London 1978, S. 358ff.

Beschreibung als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig¹⁰.

Im Gegensatz dazu meint der Anti-realist - und linguistische Philosophen haben ja bekanntlich eine Tendenz zum Nominalismus -, die Bedeutung einer Aussage liege nicht darin, daß wir die Bedingungen erkennen, die erforderlich sind, damit eine Aussage wahr oder falsch ist im Sinne von ihren Bedingungen, die vorhanden sind oder nicht, unabhängig davon, ob wir sie erkennen oder nicht. Die Bedeutung einer Aussage bestehe lediglich in den Voraussetzungen, die wir als erforderlich erkennen zur Feststellung der Wahrheit oder Falschheit von Sätzen dieser Klasse¹¹.

Es sei für uns unmöglich zu verstehen, was es heißt, daß eine Aussage wahr ist, unabhängig von den Voraussetzungen, die wir gelernt haben als notwendig zur Feststellung der Wahrheit solcher Aussagen. Es gebe keine andere Möglichkeit, die Wahrheit einer Aussage festzustellen. Die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage über die Vergangenheit basiert nicht nur auf den zum Zeitpunkt der Aussage vorhandenen Tatsachen, sondern daneben auch auf dem späteren Tatsachenmaterial, das erforderlich ist, zum Erweis, daß die Aussage wahrheitsgemäß behauptet worden ist.

Der Anti-realist, wie Dummett meint, nimmt das Phänomen der Zeit ernster als der Realist. Er geht davon aus, daß wir in die Zeit hineinversetzt sind. Daher können wir die Welt nicht so darstellen, wie sie für jemanden aussähe, der selbst nicht in der Zeit ist. Wir können die Welt nur so beschreiben, wie sie ist, d. h., wie sie sich jetzt tatsächlich darstellt. Wenn wir beim

10 M. Dummett, op. cit., S. 369.

11 M. Dummett, op. cit., S. 373.

Spracherwerb die Wahrheit für jegliche Art von Aussage zu verstehen lernen, so erfassen wir generell, daß eine Aussage nur in bezug auf etwas wahr sein kann. So wie die zeitliche Welt verändern sich auch die Beschreibungen über sie, so daß unbegrenzt viele erforderlich sind. Worüber ich jetzt eine Aussage mache, wenn ich sage "es gibt etwas, in bezug worauf ...", ist nicht dasselbe wie das, worüber ich eben diese Aussage machen will, wenn ich sie ein Jahr später ausspreche. Der Anti-realist, so Dummett, ist nicht gehalten zu behaupten, die Bedeutung einer Aussage ändere sich: er könne dies durch folgende Erklärung ersetzen: Er sei jetzt noch nicht in der Lage zu sagen, was er in einem Jahr mit dieser Aussage sagen werde. Auch wenn "jetzt" ("now") immer jeweils dieselbe Bedeutung hat, wenn es ausgesprochen wird, kann ich, wenn ich das Wort "jetzt" in diesem Moment ausspreche, doch nicht dasselbe meinen, wenn ich es später ausspreche¹².

Für Dummett haben beide Standpunkte zu einem gewissen Grade recht. Die Tempuskategorie ist wichtig, um die Zeit einer Handlung festzustellen, auf die sich die Aussage bezieht. Eine Aussage braucht sich, um wahr zu sein, nicht immer auf etwas Vorhandenes zu beziehen. Also kann die Wahrheit der Aussage weder von der Aussage selbst, noch allein von der Zeit ihrer Äußerung her bestimmt werden.

Angewandt auf unser Problem heiße das:

Der Satz "Sokrates sitzt" kann wahr sein, wenn wir wissen, welche Voraussetzung erforderlich ist für die Wahrheit der Aussage. Aber wenn wir die Aussage in bezug auf einen bestimmten Umstand und Zeitpunkt machen und damit etwas Bestimmtes behaupten wollen, muß es, damit die Aussage wahr ist, zutreffen, daß Sokrates tatsächlich sitzt.

12 M. Dummett, op. cit., S. 374.

Gott kann intuitiv wissen, daß eine gewisse Sache wahr ist, da sein Wissen keiner zeitlichen Voraussetzungen bedarf. Aber wäre es in bezug auf einen gegebenen Fall, wie das Sitzen von Sokrates, richtig zu sagen: "Gott weiß, daß Sokrates sitzt", wenn Sokrates in der Tat nicht mehr sitzt? Zeitlogisch gesehen kann man nicht so argumentieren. Denn das Ereignis als solches, also das Sitzen von Sokrates absolut betrachtet, bildet nicht die einzige Bedingung für die Wahrheit der Aussage. Wahrheitsbedingung ist vielmehr die Sache zu einem bestimmten Zeitpunkt, das tatsächliche Sitzen von Sokrates.

Thomas meint, es impliziere eine tatsächliche Veränderung in Gott, wenn die Wahrheit der Aussage für Gott sich ändere. Aber Geach bietet eine andere Erklärungsmöglichkeit:

Veränderung kann eine reale Veränderung bedeuten, d. h. einen Prozeß, der tatsächlich in einem Individuum der raum-zeitlichen Welt vor sich geht und empirisch konstatierbar ist¹³. Ein solcher realer Wandel ist vollzogen in unserem Beispiel, wenn der sitzende Sokrates aufsteht.

Man kann auch von Veränderung im Sinne von "Cambridge Change"¹⁴ reden, wenn kontradiktorische Attribute nacheinander von demselben Individuum wahrheitsgemäß ausgesagt werden können. Ein Wandel nach diesem rein logischen Kriterium liegt vor, auch wenn sich bei dem betreffenden Subjekt keine reale Veränderung feststellen läßt. So braucht es keine reale Veränderung in Gott zu implizieren, wenn von ihm nacheinander ausgesagt werden kann: sieht Sokrates sitzen, sieht ihn nicht mehr sitzen; oder: für ihn

13 Vgl. oben, S. 161ff.

14 Vgl. oben, S. ibid.

ist "Sokrates sitzt" wahr, nicht mehr wahr. Thomas gibt doch in seiner Analogie zu, daß Gott die Menschen in einer Reihe nacheinander gehen sieht, ohne daß dies einen realen Wandel in seinem Erkennen impliziert. Geachs Unterscheidung ist m. E. einwandfrei und verdient es, daß man sie in künftigen Behandlungen dieses Problems mehr beachtet.

Als nächstes Problem in unserer Diskussion wurde untersucht, ob das göttliche Vorherwissen die menschliche Freiheit zerstört oder nicht. Wie wir sehen, löst Thomas diese Problematik in zweierlei Weisen: analytisch und deduktiv. Bei der analytischen Lösung ging es ihm darum, den Satz: "Alles von Gott Gewußte ist notwendig" auf zwei verschiedene Arten zu analysieren. Da Gottes Wissen notwendig ist, hat etwas, sofern man es als ein von Gott Gewußtes betrachtet (de dicto), notwendig Sein. Aber diese Notwendigkeit ist nicht die absolute Notwendigkeit der gewußten Sache in sich selbst (de re), sondern bedingte Notwendigkeit¹⁵.

Diese Unterscheidung wird auch in der analytischen Philosophie gemacht¹⁶. Aber Geach und Prior akzeptieren sie nicht als Lösung dieser Frage und zwar aus verschiedenen Gründen: für Prior kann Gott nicht die Dinge im Voraus sehen, da die Ordnung der Dinge nicht festgelegt ist. Aber, wenn die Ordnung der Dinge festgelegt ist, dann gibt es keine menschliche Freiheit, weil dann alles aus Notwendigkeit geschieht. Anders gesagt implizierte Gottes Vorherwissen eine logische Notwendigkeit im Gewußten¹⁷. Für uns ist diese Argumentation Priors unannehmbar, weil sie Vorsehung und Vorausbestimmung verwechselt.

15 Vgl. oben, S. 67ff

16 Vgl. oben, S. 151f

17 Vgl. oben, S. 147f

Geach sieht in der Lösung des Freiheitsproblems durch die Unterscheidung einer zweifachen Notwendigkeit eine "petitio principii". Statt dessen schlägt Geach vor, von der Natur des Willens selbst auszugehen. Die Undeterminiertheit des Willens wird deduktiv aus der Natur des Willens selbst abgeleitet. Wie Thomas meint, schafft Gott die Dinge nicht durch die Notwendigkeit seiner Natur, sondern durch seinen Willen bringt er die Dinge hervor. Diese Undeterminiertheit in Gott selbst schließt eine Determiniertheit im Willen aus. Der Wille ist daher so beschaffen, daß er nicht einer äußeren Determinierung unterworfen sein kann. Dieses deduktive Verfahren betrachten wir als den sichersten Ausweg aus den Schwierigkeiten dieses Fragekomplexes. Ein lateinisches Axiom meint: "Ab actu ad posse valet inlatio, sed ab posse ad actum non valet inlatio". Wäre es im Hinblick darauf nicht besser, die tatsächlich gegebene Natur des Willens zu erforschen, anstatt weiter nach logisch möglichen Verknüpfungen des göttlichen Vorherwissens als Antecedens mit der freien menschlichen Handlung als Consequens zu suchen?

A ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

a.	articulus
Bd. (Bde.)	Band (Bände)
C.	Corpus
d.	distinctio
deb	das europäische Buch (Verlag)
<u>De civ. Dei</u>	<u>De Civitate Dei</u>
Diss.	Dissertation
Ed.	editio
Hrsg. (hrsg.)	Herausgeber (herausgegeben)
Lect.	Lectio
lib.	liber
Obj.	objectio
q.	quaestio
<u>S.C.G.</u>	<u>Summa Contra Gentiles</u>
<u>S. Theol.</u>	<u>Summa Thologiae</u> prima pars I p prima secundae I-II; secunda secundae II-II; pars tertia III
v.	von
<u>De Verit.</u>	<u>Quaestiones Disputatae De Veritate</u>
Vol.	Volumen (Volumina).

B ABKÜRZUNGEN FÜR ZITIERTE ZEITSCHRIFTEN:

A	Analysis
AJP	American Journal of Philosophy
APQ	American Philosophical Quarterly
IJPT	International Journal of Philosophy and Theology
IJPR	International Journal for Philosophy of Religion
JP	Journal of Philosophy
JRS	Journal of Religious Studies
M	Mind
MS	Modern Schoolmen
NS	New Scholasticism
PACPA	Proceedings of the American Catholic Philosophical Association
PAS	Proceedings of the Aristotelian Society
P	Philosophy
PPR	Philosophical and phenomenological Research
PR	Philosophical Review
PQ	Philosophical Quarterly
RS	Religious Studies

C LOGISCHE NOTATIONEN

N :	Operator für Negation
P :	Operator für Vergangenheit (past tense)
F :	Operator für Zukunft (future tense)
Nec :	Operator für Notwendigkeit (Necessity)
L :	Operator für faktische Notwendigkeit (Unvermeidbarkeit - now unpreventable)
M :	Operator für Möglichkeit (may be)
n :	Zeiteinheiten
P _q) :	Aussagen
Pnp :	Es ist vor n Zeiteinheiten (in der Vergangenheit) der Fall gewesen, daß p
Fnp :	Es wird in n Zeiteinheiten (in der Zukunft) der Fall sein, daß p
G :	Gott weiß, daß p
Lp :	notwendig (jetzt unvermeidlich), daß p
PNp :	Es war der Fall, daß Nicht-p
Npp :	Es war nicht der Fall, daß p
Fp :	Es wird der Fall sein, daß p
Pp :	Es war der Fall, daß p
Np :	Es ist nicht der Fall, daß p
Cpq :	Wenn p dann q (Conditional)
Apq :	Entweder p oder q (Alternative)
Kpq :	Beides p und q (Konjunktion)
E _t (x) :	x existiert zum Zeitpunkt t

N.B.: Um der besseren Lesbarkeit willen wurde die von Prior bevorzugte polnische Notationsweise an den Stellen in die geläufigere übersetzt, wo ich über ein bloßes Referat Priors hinausgehend formalisierte Argumente vorgetragen habe.

1. ZITIERTE LITERATUR

1.0 Vorbemerkungen zur Literaturliste

Da diese Liste die von mir verwendete Literatur wiedergeben soll, habe ich jeweils die Ausgaben und Übersetzungen angeführt, die ich tatsächlich benutzt habe, auch wenn es sich nicht um die Standardedition handelt. Da z. B. Thomas von Aquin nicht nach Seiten zitiert wird, ist zum Auffinden der Zitate ohnehin gleichgültig, welche Ausgabe benutzt wird.

Die Reihenfolge bei mehreren Arbeiten desselben Autors richtet sich nach der Wichtigkeit der angeführten Arbeiten für unser Thema.

Der zweite Teil der Bibliographie enthält weiterführende Literatur. Da es mir unmöglich war, in allen Fällen die vollständigen bibliographischen Angaben zu ermitteln, fehlen in einigen Fällen die Seitenzahlen der zitierten Aufsätze. Ich bitte, diesen formalen Mangel zu entschuldigen.

1.1 Primärtexte

1.11 Thomas von Aquin

- St Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries (= englische Thomas-Ausgabe) 60 Bde London, New York 1948ff.
- Thomae Aquinatis Opera Omnia, Studio ac Labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli, Vol 34, Parîsiis 1889.

1.12 Prior, A. N.

- "The Formalities of Omniscience", in: Philosophy - The Journal of the Royal Institute of Philosophy, Vol. XXXVII (1962), 114-129.
- Past, Present and Future, (Clarendon Press) Oxf. ²1978
- Time and Modality - Being the John Locke Lectures for 1955 - 6 delivered in the University of Oxford (Oxf. Uni Press) Lond. 1957.
- "Time, Existence and Identity", in: Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 66 (1965/66), 183-192.
- "Time and Change", in: Ratio Vol. x (1968), 173-177.
- "Thanks Goodness that's over", in: Philosophy, Vol. 34 (1959), 12-17.
- Papers on Time and Tense, /The (Clarendon Press) Oxf. 1968.
- "Now", in: Nous Vol.2 (1968), 101-119.
- "Can Religion be Discussed?", in: Australasian Journal of Psychology and Philosophy, Vol. XX (1942), 145-151.

1.13 Geach, P. T.

- Providence and Evil: The Stanton Lectures 1971-2, (Cambridge Uni Press), Cambridge, Lond., New York, Melbourne 1977.
- "Wille", in: Persönliche Verantwortung (Adams Verlag) Köln 1982.
- "God's Relation to the World", in: Logic Matters, (Oxf. Blackwell) Oxf. 1972.
- "Some Problems about Time", in: Logic Matters, (Oxf. Blackwell), Oxf. 1972.
- "Form and Existence", in: Aquinas: A Collection of critical Essays, ed. by A. Kenny, London, Melbourne 1970.
- "Omnipotence", in: Philosophy, Vol. 48 (1973) 7-20.
- "Causality and Creation", in: Sophia, Vol 1 (1962)-
- "A critical Notice of Julius Weinberg's Nicholas of Autricourt": A critical Study in 14th Century Thought, in: Mind, Vol. 58 (1949), 238-245.
- Reference and Generality: An examination of some Medieval and Modern Theories (Cornell Univ. Press) Ithaca and London, ³1980

1.2 Sekundärtexte

1.21 zu Thomas

- Brugger, W.,: "Sprachanalytische Übersetzungen bei Thomas von Aquin", in: Theologie und Philosophie, Vol. 49 (1974), 437-463.
- Grabmann, M.: Einführung in die S. Theologie des hl. Thomas von Aquin, Freiburg ²1929.
- Inciarte, F.: "Sprache und Erkenntnis im Mittelalter", in: Miscellanea Mediaevalia - Veröffentlichungen des Thomas-Institutes der Universität Köln (hrsg.) von Albert Zimmermann, Bd 13/1 (Walter de Gruyter) Berlin, New York 1981.
- Manthey, F.: Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie, Diss. Paderborn 1957.
- Pegis, A. C.: "Necessity and Liberty: an Historical Note on St. Thomas Aquinas", in: The New Scholasticism, Vol. XV (1941), 18-45.
- Pegis, A. C.: St. Thomas and the Greeks, (Milwaukee Marquette Uni Press), Milwaukee 1939.
- Pegis, A. C.: Basic Writings of St. Thomas Aquinas, 3 Bde, Random House) New York 1945.
- Sertillanges, A. Thomas d' Aquin, 2 Bde, Paris 1912.
- D.;
- Schmidt, R. W.: The Domain of Logic According to St. Thomas Aquinas, Den Haag 1966.
- Weisheipl, J. A.: Friar Thomas d' Aquino, His Life. Thought and Work, New York 1974.
- Wittmann, M.: Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933.

1.22 Zu A. N. Prior

Geach, P. T. "Arthur Prior: A personal Impression", in:
Theoria, Vol. XXXVI, 3 (1970), 186-188.

Cohen, J.: Rezension von: Prior A. N.: Past, Pre-
sent and Future, in: Philosophical
Quarterly, Vol. 30 (1970), 83-84

1.23 Zu P. T. Geach

Hick, J.: Rezension von: Geach, P. T.: Providence and Evil,
in: International Journal of Philosophy and Religion, Vol. 4 (1980).

1.3 Allgemeine Literatur zum Problem

1.31 Quellentexte

- Ammonius: In Aristotelis Categorias Commentarius, Ed. Adolf Busse. G. Reimer: Berolini 1895.
- Aristoteles: Peri Hermeneias: Lehre vom Satz (Des Organon Zweiter Teil), neu übers. und mit einer Einleitung von E. Rolfes, Leipzig Verlag von Felix Meiner 1920.
- Aristoteles: De Interpretatione, transl. with Notes and Glossary by J. L. Ackrill, Oxf. Clarendon Press ⁵1974.
- Aristoteles: Acht Bücher Physik, hrsg. von Carl Prantl. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann 1854.
- Aristoteles: Metaphysik, hrsg. von Albert Schwegler 2 Bde Tübingen, Verlag von L. Fr. Fues 1847.
- Aristoteles: Metaphysics, by W. D. Ross, 2 Bde Oxford Clarendon Press 1924.
- Aristoteles: Metaphysik, übers. und hrsg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart (Reclam) 1970.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. von Franz Dirlmeier, hrsg. von Ernst Grumach, Akad. Verlag Berlin (Ost) 1956.
- Augustinus, A.: De civitate Dei - Vom Gottesstaat, 2 Bde, übers. von Wilhelm Thimme, eingeleitet und erläutert von Carl Andresen, (Artemis) Züri und München 1978.
- Boethius: Trost der Philosophie, übers. von E. Gothei Berlin 1932.
- Boethius: Boetii commentarii in librum Aristotelis $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\iota\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ $\nu\epsilon\pi\iota$ $\epsilon\pi\alpha\gamma\omicron\gamma\epsilon\iota\alpha\varsigma$ pars posterior secundam editionem et indices continens, hrsg. von K. Meiser, Leipzig 1980.

- Calvin, J.: Institutio christianae religionis, bearb. von D. Lenz, Neukirchen (Kreis Moers), 1955.
- Cicero: De Fato, Transl. by H. Raekham, Lond. 1942.
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde, hrsg. von Wilhelm Weischedel, (Stw), Frankfurt am Main 1968.
- Ockham, W. v.: "God's Causality and Foreknowledge", in: Ockham Philosophical writings, Übers. und hrsg. von Ph. Boehner, New York 1957.
- Ockham, W. v.: Summa Logicae, Ph. Boehner OFM (ed.), St. Bonaventure New York and Louvain 1951.
- Guillelmi de Ockham: Opera Philosophica et Theologica editionis instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae ST. Bonaventure, N. Y. 1980.
- Ockham, W. v.: The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, Ph. Boehner (ed.), St. Bonaventure New York 1945.
- Platon, (Werke Deutsch) Rowohlts Klassiker in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus Numerierung, hrsgg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg 1958.
- Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III,7) Übers. und eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt am Main 1967.
- Proklos: Elements of Theology, ed. by E. R. Dodds, Oxf. 1963.
- Proklos Über die Vorsehung das Schicksal und den freien Willen (an Theodoros) nach Vorbereiten von Theo. Borger Übers. und erläutert von M. Erler, Meisenheim am Glan 1980.
- Diadochos:

1.32 Neuere sprachanalytische Arbeiten

- Adams, M. M.: "Is the Existence of God a Hard Fact?", in: PR LXXVI (1967), 492-502.
- Ayer, A. The Revolution in Philosophy
- Ayer, A.: Language, Truth and Logic, Lond. Gollancz, 1936.
- Carnap, R.: "Die alte und die neue Logik", in: Erkenntnis Jg I (1930/31), 12-26.
- Carnap, R.: Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt am Main, 1966.
- Carnap, R.: Der logische Aufbau der Welt, Berlin, 1928.
- Chapmann, T.: "The unreality of Time", in: Idealistic Studies - an historical philosophical Journal Vol. 10 (1980), 122-130.
- Cresswell, M. J. Die Sprache der Logik und die Logik der Sprache, hrsg. von Roland Posner, Berlin/New York, (Walter de Gruyter) 1979.
- Dummett, M.: "The Reality of the Past", in: Truth and other Enigmas, Duckworth: Lond. 1978.
- Findlay, J. N.: "Time: A Treatment of some Puzzles", in: Essays in Conceptual Analysis, ed. A. Flew, Oxf. 1968.
- Frede, D.: "Omne quod est quando est, necesse est esse", in: Archiv für Geschichte der Philosophie, (1972), 153-167.
- Hartshorne, C.: "The Dipolar Conception of Deity, in: Review of Metaphysics, 21 (1967),
- Hartshorne, C.: Divine Relativity, New Haven 1948.
- Hartshorne, C., Philosophers speak of God, Chicago 1953.
- Helm, P.: "Timelessness and Foreknowledge", in: Mind, Oct (1975)', 516-527.

- Helm, P.: "Divine Foreknowledge and Facts", in: Canadian Journal of Philosophy, Dez. (1974). 305-315.
- Iseminger, G.: Foreknowledge and Necessity S. T. I a q. 14 a. 13 a. 2", in: Midwest Studies in Philosophy, Vol. 1 (1976), 5-25.
- Kenny, A. J.: The God of the Philosophers, Oxf. Clarendon Press, 1979.
- Kenny, A. J.: "Divine Forknowledge and Human freedom", in: Aquinas: A Collection of critical Essays, ed. by A. J. Kenny, Garden City N. Y. 1969.
- Kretzmann, N.: "Omniscience and Immutability", in: Journal of Philosophy, (1966), 409-421.
- McTaggart, J.E.: "The Unreality of Time", in: Mind - a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, Vol. 68 (1908), 457-474, repr. in: The Natur of Existence, Vol. I, Cambridge 1977, Ch. 33.
- Moore, G. E.: "Is Existence a Predicate?", in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 15 (1936).
- Pike, N.: God and Timelessness, Lond. 1970.
- Pike, N.: "Divine Omniscience and Voluntary Action", in: Philosophical Review, 74 (1965), 27-46.
- Pike, N.: "Of God and Freedom": A rejoinder, in: PR LXXV (1966), 369-379.
- Quine, W.O. v.: Wort und Gegenstand (Word and Object), Stuttgart (Reclam) 1980.
- Quine, W.O. v.: Ways of Paradox, New York (Random House) 1966
- Quine, W.O. v.: "Zwei Dogmen des Empirismus", in: Von einem logischen Standpunkt, übers. von Peter Bosch, Frankfurt/M.-Berlin-Wien Verlag Ullstein 1979.
- Rijk, L.M. De: "Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation", in: Miscevanea Mediaevalia, hrsg. von Albert Zimmermann, Bd 7, Berlin (1970), 1-22.

- Richard Rorty: The Linguistic Turn: recent Essays in philosophical Method,
University of Chicago Press and London, ⁴1975.
- Ryle, G.: Dilemmas, Cambridge 1955.
- Saunders, J. T.: "Of God and Human Freedom", in: PR. LXXV
(1966), 219-225.
- Schlick, M.: Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1918.
- Sorabji, R.: Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory; Ithaca, New York, Cornell Uni Press, 1980.
- Taylor, R.: "Fatalism", in: PR (1962), 56-66.
- Wiggins, D.: Sameness and Substance, Oxf. Basil Blackwell 1980.
- Williams, C.J.F.: "True Tomorrow, not True Today", in: PQ 28
(1978), 285-299.
- Wittgenstein, L: Tractatus logico-philosophicus (logisch-philosophische Abhandlung),
Nachdruck 6. Aufl. Frankfurt 1969.
- Wittgenstein, L. Philosophische Grammatik, hrsg. von R. Rhees, Frankfurt, Suhrkamp 1973.
- Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen, hrsg von G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, Rush Rhees, Frankfurt Suhrkamp 1977.

1.33 Sekundärliteratur und Nachschlagewerke

1.331 Wörterbücher und Lexica.

- Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Cl. Bäumker fortgeführt von M. Grabmann und M. Schmaus, Münster 1891ff.
- The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 7 a. 8 ed. by Paul Edwards Macmillan Publishing co. Inc. The Free Press, New York, Collier Mac. Publ. Lond.² 1972.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Bd 2, D-F Schwabe u. Co. Verlag Basel/Stuttgart 1972.
- Kondakow, N. I.: Wörterbuch der Logik, hrsg. von Erhard Albrecht und Günter Asser, deb-Verlag-Westberlin Leipzig 1978.
- Lexikon für Theologie und Kirche, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, Freiburg i. Br. 1957ff.

1.33 2 Allgemeine Sekundärliteratur

- Anzenbacher, A.: Einführung in die Philosophie, Herder & Co.
Wien, Freiburg, Basel 1981.
- Armin, H. v.: Die stoische Lehre von Fatum und Willens-
freiheit, Berichte d. Philos. Gesellschaft
in Wien, 1905.
- Arnou, R.; Le Désir de Dieu dans la Philos. de Plotin,
1921.
- Bochénski, I. M.: Grundriß der formalen Logik, aus dem Fran-
zösischen übers., neu bearb. und erweitert
von Albert Menne, Ferdinand Schöningh München,
Wien, Zürich, Paderborn ⁵1983.
- Caird, E.: The Evolution of Theology in the Greek
Philosophers, Glasgow 1923.
- Dreiling, R.: Der Konzeptualismus in der Universalienfrage
des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli
(Pierre d'Aureol²) Münster 1913.
- Edwards, J.: A careful and strict Enquiry into the modern
prevailing notions of that freedom of the
will which is supposed to be essential to
Moral Agency, virtue, vice, rewards and
punishment praise and Blame, (1764).
- Gilson, E.: History of Christian Philosophy in the
Middle Ages, New York 1955.
- Gorman, P. G., "Liberty in the God of Plotin", in: New
Scholasticism, Vol. XIV (1940), 379-405.
- Gruber, J.: Kommentar zu Boethius' De Consol. Philos.
Berlin/New York 1978.

- Hartmann, N.: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938.
- Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie I, Altertum und Mittelalter, Herder, 12. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1976.
- Huber, P.: Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consol. Philos. des Boethius, Diss. Zürich 1960.
- Inciarte, F.: Vorlesungsnachschriften zum Wintersemester 1980/1981 und Sommersemester 1981 (unveröffentlicht).
- Koch, J.: Platonismus im Mittelalter, Krefeld 1948.
- Leibniz, G. W.: "The Controversy between Leibniz and Clarke"
Leibniz's First Paper; in: G. W. Leibniz, Philosophical Papers and Letters trans. and ed. by L. E. Loemker; Holl. 1969
- Leibniz, G. W.: Discourse on Metaphysics, by Peter G. Lucas and Leslie Grint, Manchester Univ. Press, 1953.
- Llloyd, A. C.: "The later Neoplatonists", in: The Cambridge History of later Greek and Medieval Philosophy, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967.
- Lotz, J. B.: Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Pfullingen, Augsburg (Verlag Günther Neske) 1975.
- Lyons, J.: Einführung in die moderne Linguistik, Verlag C. H. Beck, München ⁵1980.
- Merlan, P.: From Platonims to Neoplatonism, Den Haag ³1968.

- Oeing-Hanhoff, Ens et Unum convertuntur: Stellung und
Ludger: Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie
 des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Ge-
 schichte der Philosophie und Theologie des
 Mittelalters), Bd 37 H. 3, Münster 1953.
- Petrus, H. Summulae Logicales, ed. I. M. Bochénski.
- Rescher, N. und } Temporal Logic, Wien/New York 1971.
- Urquhart, A.: }
- Sambursky, S.: Das physikalische Weltbild der Antike, hrsg.
 von O. Gigon, Zürich/Stuttgart 1965.
- Schlick, M.: Problems of Ethics, übers. von R. Rynin
 New York 1939.
- Schneid, M.: Aristoteles in der Scholastik: Ein Beitrag
 zur Geschichte der Philosophie im Mittel-
 alter, Eichstätt Krüll 1875.
- Steenberghen, "Aristotelismus", in: J. Ritter (Hrsg.):
F. v.: Historisches Wörterbuch der Philosophie
 Bd I, Basel/Stuttgart 1971.
- Wendley, R. M.: Stoicism and its Influence, Lond. 1925.
- Windelband, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,
 Mohr, Paul Siebeck, Tübingen ¹⁷1980.
- Whitehead, A. N.: Process and Reality, New York 1929
- Whitehead, A. N.: Religion in the Making, New York 1926.
- Whitehead, A. N.: Adventures of Ideas, New York 1933
- Whitehead, A. N.: Modes of Thought, New York 1938.

- Franklin, R.L.: "Dissolving the Problem of free Will", in: AJP 39 (1961).
- Frankfurt, H.: "Alternative Possibility and Moral responsibility", in: JP, Vol. 66 (1969), 829-839.
- Gale, R.: "The Language of Time", Lond. 1968.
- Gillmann, J.: "Omnipotence and Impecability", in: Missiology, 5 (1977).
- Grank, C. K.: "Certainty, Necessity and Aristotle's Sea-Battle", in: M, (1957).
- Haack, S.: "On a Theological Argument for Fatalism", in: PQ (1974).
- Harrington, J.: "The Concept of Change and Divine Providence" in: Proc. of American Philos. Assoc., 28 (1954), 176-183.
- Hartshorne, C.: "Deliberation and the excluded Middle", in: JP, 6 (1964).
- Hartshorne, C.: "The Meaning of Is going to be?", in: M, 74 (1965), 46-58.
- Hebblethwaite, Brian, L.: "Providence and Divine Action", in: RS, 14 (1978).
- Hebblethwaite, Brian, L.: "Some Reflections on Predestination, Providence and Divine Foreknowledge", in: RS, 15 (1979).
- Hintikka, J.: "The Once and Future Sea Fight", in: PR, 73 (1964).
- Hintikka, J.: Time and Necessity, Oxford 1973.
- Huby, P.: "The first discovery of free Will Problem", in: Philosophy, 42 (1967).

- Bradley, R. D.: "Must the future be what it is going to be?",
in: M Vol. 68 (1959), 193-208.
- Cahn, S.; Fate, Logic and Time, New Haven/Lond. 1957.
- Canfield, J. V.: "Determinism, free Will and the Ace Predictor"
in: M, 70 (1961), 412-416.
- Castañeda. H.N.: "Omniscience and Indexical Reference", in:
Journal of Philosophy, Vol. 64 (1967),
203-210.
- Chisholm, R.: Person and Object, La Sake, III: Open Court,
1976.
- Crell, Richard E. "Can God Know that He is God?", in: RS,
Vol. 16 (1980).
- Craix, Richard: "The incompatibility of Omnipotence and
Omniscience", in: A, 33 (1973).
- David Stephen, J: "Divine Omniscience and Human Freedom", in:
RS, Vol. 15 (1979).
- Dore, C.: "Is free will compatible with Determinism",
in: PR, 72 (1963).
- Erlandson. D.K.: "Timelessness, Immutability and Eschato-
logy", in: IJPR, Vol. 9 (1978).
- Evans, C.: "Timeless Truth", in: PR, 71 (1962).
- Fitzgerald, P.: "The Truth about Tomorrow's Sea fight", in:
JP, 66 (1969).
- Flew, A.; "Divine Omnipotence and Human Freedom", in:
Hibbert Journal 1955, repr. in: New Essays
in Philosophical Theology, ed. A. Flew
and Alasdair MacIntyre, Lond. (1969), 145-
169.

2. Überblick über wichtige Arbeiten zum Thema
Determination und Freiheit

- Ahern, Denis M.: "Foreknowledge, Nelson Pike and Newcomb's Problem", in: RS, Bd 15 (1979).
- Albritton, R.: "Present Truth and future Contingency", in: PR, Vl. 66 (1957), 29-46-
- Anscombe, G.E.M.: "Before and After", in: PR, Vol. 73 (1964), 3-24.
- Anscombe, G.E.M.: "Soft Determinism", in: Ryle (ed.) Contemporary Aspects of Philosophy: Dried Press 1976.
- Ardon, Lyon: "The Prediction Paradox", in: M, 68 (1959), 510-517.
- Austin, J. L.: "Ifs and Cans", in: Proceedings of British Academy, 42 (1956), 109-132.
- Ayer, J. J.: Fatalism in the Concept of a Person, Lond./ New York 1963.
- Ayer, A. J.: The Refutation of Determinism, London/ New York 1968.
- Basinger, D.: "Human Freedom and Divine Providence; Some new thoughts on an old Problem", in: RS, 15 (1979).
- Baumer, M. R.: "The Role of Inevitability at Time T in Aquinas' Solution to the Problem of future Contingents", in: The Scholasticism, Vol. 53 (1979), 147-167.
- Berofsky, B. Free Will and Determinism, New York (ed.): 1966.

- Huby, P.: "Recent works on the free Will Problem",
in: APQ, 4 (1967).
- Ihrig, A. H.: "Remarks on logical Necessity and future
Contingencies", in: M, 74 (1965), 215-228.
- Tentz, A. H. Tr.: "Personal Freedom and the futurity of God:
Some Reflections on Pannenberg's God of Hope",
in: Reformed Review, Holland, Mich, 31 (1978).
- Kai, Nielsen: "Necessity and God", in: IJPR, 10 (1979)
- Kane, Stanley: "The free will Defence Defended", in:
NS, 50 (1976).
- Kneale, M.: "Eternity and Sempiternity", in: PAS (1968-9).
- Kneale, W.: "Time and Eternity in Philosophy", in: PAS,
(1961).
- Lank, R.: "Factor Newcomb's Paradox and Omniscience",
in: IJP, Vol. 9 (1978).
- Lehrer, K. u. "Time, Truth and Modalities", in: M, 74
Taylor, R.: (1965), 390-398.
- Lehrer, K.: "An empiricist's disproof of Determinism", in:
Freedom and Determinism, ed. K. Lehrer,
New York 1966, repr. in: G. Dworkin (ed.):
Determinism, Free Will and Moral Respon-
sibility, Engelwood, Cliffs, New York, 1970.
- Luijen, William A.: "God talk and Human Condition", in:
Phenomenological Perspective 3 (1975),
- Mason, David R.: "What sense does it make to say, God knows
Future Contingent things?", in: JRS 71
(1978).
- Mayo, B.: "The open future", in: M71 (1962).
- Melden, A. I.: "Free Action" London 1961.

- Montague, R.: "Mr Bradley on the future", in: M 69 (1960), 550-554.
- Munn, A. M.: Free Will and Determinism, London 1960, Toronto 1961.
- Owen, G. E. L.: "Plato and Parmenides on the timeless Present", in: Monist (1966).
- Partec, C.: "Predestination in Aquinas and Calvin", in: Reformed Review, Holland/Mich, 32 (1978).
- Paterson, R.W.K.: "Evil, Omniscience and Omnipotence", in: Religions Studies, Vol. 15 (1979).
- Pike, N.: "Divine Foreknowledge and Human Freedom and Possible Worlds", in: PR (1977), 216ff.
- Plantinga, A.: The Nature of Necessity, New York: Oxford 1974.
- Quinn, F. L.: "Divine Foreknowledge and Divine Freedom", in: IJPT 9 (1978).
- Quinn, P. L.: "Existence throughout an Interval of Time and Existence at an instant of Time", in: Ratio XI (1971), 1-12.
- Rietdijk, C. W.: "A rigorous Proof of determinism derived from the special Theory of Relativity", in: Philosophy of science, 33 (1966), 341-344.
- Robinson, N.H.G.: "Is Providence credible Today", in: NS 51 (1977).
- Ross, J. F.: "The God of the Philosophers, by A. Kenny (Book Reviews)", in: The Journal of Philosophy, Vol. LXXIX (1982), 410-418.
- Saunders, J. T.: "A sea Fight Tomorrow?", in: PR 67 (1960).

- Saunders, J. T.: "Prof. Taylor on Fatalism", in: A 23 (1962).
- Sellars, W.: "Time and the world Order", in: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. III (1962).
- Sheers, R. K.: "Predictions and Events", in: PQ 17 (1967).
- Shüte, C.: "The Dilemma of Determinism after Seventy five years", in: M, 70 (1961), 331-346.
- Smart, J.J.C.: "Endorsing Predictions", in: PR (1961), 367-378.
- Smart, J.J.C.: "Free Will, Praise and Blame", in: M, 74 (1965), 258.
- Taylor, R.: "The Problem of future Contingencies", in: PR, 66 (1957) 1-28.
- Taylor, R.: "Fatalism", in: PR, 71 (1962), 56-66.
- Taylor, R.: "Deliberation and Foreknowledge", in: APQ, 1 (1964), 1-8.
- Thalberg, I.: "Foreknowledge and Decisions in Advance", in: A, 24 (1963/4).
- Weidemann, H.: "Überlegungen zu einer Temporalen Modalanalyse", in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd 34, Heft 3, Meisenheim, Verlag Anton Hain, Juli-Sept. 1980.
- Weinwright, William J.: "Christian Theism and the free Will Defence: a problem", in: International Journal of Philosophy and Religion, Bd.6 (1975).
- Wolff, P.: "Truth, futurity and Contingency", in: M, 69 (1960), 398-402.

Wright, G.H. "Determinismus, Wahrheit und Zeitlichkeit",
von: in: Studia Leibnitiana, Bd VI, Heft 2 (1974),
161ff.

Ysaac, W. L.: "The Certitude of Providence in St. Thomas",
in: Modern Schoolmen 38 (1961), 305-321.

Lebenslauf

Ich wurde am 12. 4. 1949 als Sohn des Matthew Nwigwe und seiner Ehefrau Catherine in Umuokrika Ekwerazu Owerri geboren.

Von 1956 bis 1962 besuchte ich die Grundschule St. Patrick's School Umuokrika, die ich nach der bestandenen Abschlußprüfung mit dem "Standard Six Certificate" verließ.

Nachdem ich 1963 in Aboh-Mbaise die Prüfung für die Aufnahme in das Gymnasium bestanden hatte, wurde ich am 16. 1. 1963 in das Gymnasium Mbaise Secondary School Aboh aufgenommen.

Wegen des Krieges (Nigeria-Biafra-Krieg) wurde das Studium von Mai 1967 bis 1970 unterbrochen. Nach dem Krieg setzte ich mein Studium fort und bestand im Juni 1970 das "West African School Certificate" (Abitur).

Im Herbst 1971 ging ich nach Enugu Nigeria, wo ich an dem Bigard (Affiliate der päpstlichen Universität: Pontificia Universitas Urbaniana) Philosophie studierte und 1973 die Baccalaureatprüfung ablegte.

Im Wintersemester 1973-74 wurde ich an der theologischen Fakultät des selben Institutes zugelassen. Dort studierte ich bis Sommer 1977. Nach bestandener Abschlußprüfung in Theologie (B.D) am 25. 9. 1978 war ich ein Jahr in einem Knabenseminar in der Lehre tätig.

Im Winter 1979 kam ich zur Fortsetzung des Philosophie- und Theologiestudiums nach Deutschland. Nach dem Erwerb der erforderlichen Deutschkenntnisse immatrikulierte ich mich zum Wintersemester 1980-81 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Im Herbst 1983 bestand ich die Magisterprüfung in Philosophie mit dem Prädikat "Gut". Parallel dazu bereitete ich die vorliegende Dissertation vor.

